

马 克 思 主 义 研 究 译 丛

“十一五”国家重点图书出版规划项目



CHINESE
DIALECTICS

中国辩证法：

从《易经》到马克思主义

[美]田辰山(Chenshan Tian)◎著

萧延中◎译



 中国人民大学出版社



CHINESE DIALECTICS

中国辩证法：

从《易经》到马克思主义

[美]田辰山(Chenshan Tian)◎著

萧延中◎译



 中国人民大学出版社

马 克 思 主 义 研 究 译 丛

“十一五”国家重点图书出版规划项目

马克思主义研究译丛 编委会

顾问 徐崇温 李景源 叶汝贤 陈学明

名誉主编 俞可平

主 编 杨金海

副主编 鲁 路 鲁克俭

编 委 (按姓氏笔画排序)

冯 雷 刘元琪 李惠斌 杨学功 陆 俊

郑一明 郑吉伟 段忠桥 聂锦芳 曹荣湘

梁树发 韩立新 曾枝盛 魏小萍



总 序



“马克思主义研究译丛”自2002年问世以来，受到我国学术界乃至社会各界的广泛关注。其中有的译作在社会上产生了比较大的影响，对推进我国马克思主义研究发挥了积极作用。这套丛书还日益受到国际学术界的重视，不少国际著名学者愿意将自己的新作纳入丛书。为此，我谨代表本丛书编委会对各位尊敬的读者、作者、译者、出版者以及所有关心、支持和帮助我们工作的朋友致以衷心的感谢！

“世界潮流，浩浩荡荡”。进入新世纪以来，中国的发展一日千里，世界的变化日新月异。随着实践的迅猛发展，思想理论发展的步伐也日益加快。特别是近几年来，中国化的马克思主义理论成果不断推出，科学发展观、构建社会主义和谐社会等重大战略思想的提出开辟了中国特色社会主义发展的新境界，也使我国哲学社会科学的话语体系和理论研究呈现出崭新的面貌。2004年以来，由中央组织实施的马克思主义理论研究和建设工程不断向纵深发展，它与我国改革开放的实践进程交相辉映，使我国哲学社会科学在理论与实践、历史与现实、国内与国际、研究与教学的结合上愈加深入，愈加科学，愈加丰富，愈加具有实践性、时代性和民族性。中国思想界从来没有像今天这样朝气蓬勃而又富有理性。从国际看，随着全球化进程的发展和国际互联网运用的普及，人类的思想文化发展到了一个新的时代。人类所面临的共同问题越来越多，如经济全球化、政治民主化、生态环境保护、人的全面发展、后现代状况、后殖民状况、多元文化、全球社会治理、世界体系演进等问题越来越受到国际社会的普遍关注，也越来越多地进入人们的理论视野。国际学术界很多有识之士运用马克思主义的基本观点和方法对这些问题

进行了深入研究，取得了一系列理论成果。有的学者还就人类社会发展的规律进行了新的探索，特别是就社会主义、资本主义以及二者的关系、发展前景等进行了研究探索，获得了新的认识。有的学者还从当代人类的实践出发，对马克思主义的经典著作进行新的解读，对马克思主义基本理论、基本观点及其发展源流进行了新的梳理和分析，得出了新的结论。所有这些，都从不同方面反映了人类社会发展的潮流，对我们认识、研究当今中国和世界发展的历史进程，推进马克思主义理论研究有着重要的启发和借鉴意义。

作为当代中国的学者，特别是马克思主义学者，要想适应时代要求乃至引领思想潮流，就必须始终站在学术前沿，立足中国，放眼世界，不断汲取人类一切优秀的思想学术成果，以丰富自己的头脑，为推进我国的发展和人类的进步事业提供理论智慧。

正是出于上述考虑，我们力求站在新的历史起点上，结合我国近几年来理论研究和现代化建设实践，从国际马克思主义研究的最新成果中选择有代表性的新作，译介给我国读者。其中，有的是关于马克思主义经典文本的研究成果，如关于马克思恩格斯的文本、基本观点研究等，可以帮助我们更加深入地解读马克思主义经典著作，推进马克思主义基础理论和马克思主义发展史的研究；有的是关于人类社会发展历史和规律的新成果，如关于社会主义的未来、资本主义的未来、后现代主义、后殖民主义、文化多元主义等，有助于我们科学把握人类社会发展的规律、现状和趋势；有的是关于现实问题的理论成果，如生态问题、人的发展问题等，可以给我们思考和研究一系列重大社会现实问题以启发。当然，由于所处的社会文化环境不同，这些作者的思想认识与我们的观点不一定相同，也不一定完全正确，相信读者会用科学的态度对这些思想成果进行甄别和借鉴。

由于这方面的研究成果很多，而我们的能力有限，只能有选择性地陆续翻译出版。希望新老朋友们继续关心、支持我们的工作，共同为繁荣发展我国的哲学社会科学和理论研究事业奉献智慧与力量。

杨金海

2008年3月28日于北京西单

序言一



杨金海

朱熹写过一首诗叫《观书有感》：“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠哪得清如许，为有源头活水来。”如果一本书能够给读者这样的感受，在读者的脑海里呈现出天光云影的美景，从而激荡起无限美妙的思想活水，那这一定是一部好书。田辰山先生的新作《中国辩证法：从〈易经〉到马克思主义》就是这样。读着书稿，我深感有一种已经久违了的哲学反思的冲动，有许多纯粹理性的问题涌现于脑际，或时隐时现，或茅塞顿开，或游思于中外，或仰俯于古今，有一种游目骋怀的乐趣和理性升华的美感。

“问题”的提出一向是标明着人的某种存在状态。由于每个人的“存在世界”不同，境遇不同，所“碰”到的“生存之壁”各异，思考问题的意向性有别，故而对同一事物所提出的问题往往有着不同的所指，所依据的材料也常常有别于他人，结论当然也就极为不同甚至大相径庭。然而，正是由于存在这种差别，“交流”才成为特别有意义的事情。只有通过交流，人们各自原本孤立的“自在世界”才能相互碰撞、彼此打通、交融互射，从而逐步形成“共在世界”，实现在某一问题上的“共识”。人类认识的进化大多要通过此种途径。

田辰山先生在本书中提出并力图回答的问题是“马克思主义是怎样以及为什么会变成存在于中国语境中的这种形式”。这个问题对中国学者来说也许并不陌生，转化成我们习惯的说法就是“什么是中国化的马克思主义以及它是怎样形成和发展的”。由于作者长期在美国从事理论工作，又有一定的中国文化背景，研究这个问题的视角和境遇与我们有很大的不同，所以无论就其分析理路还是得出的结论而言都给人以耳目一新之感，引发我们多方面的

思考。

作者在“导论”中开宗明义地指出：“中国人所说的马克思的辩证法与作为欧洲文化遗产的马克思的辩证法，所指涉的并不是同一种内涵。”中国的马克思主义是在马克思主义和传统中国思想之间显示出的“第三种路径”。尽管这些说法与我们通常的表述不完全相同，但强调中国马克思主义的创新性是鲜明而中肯的。的确，中国化的马克思主义是一种新型的马克思主义，它是把马克思主义的基本原理与中国传统思想和中国革命实践相结合的新的理论结晶。遗憾的是，尽管我们对中国化的马克思主义讲了多年，也取得了许多研究成果，但对马克思主义究竟是如何实现中国化的问题，缺乏有分量的研究成果，特别是对马克思主义如何与中国传统优秀思想相结合，并在今天和未来如何继续承接和发展的的问题，缺乏学理上的透彻分析和深入研究。

可贵的是，田辰山先生的结论是在深入研究问题的基础上得出的。尽管该书的书名涵盖面比较广泛，但实际上它不是一本中国哲学史著作，也不是一本关于完整的中国化马克思主义的著作，而是专门研究中国传统的辩证法是如何与马克思主义辩证法相结合而形成今天中国特色的马克思主义辩证法的著作。作者重点研究的是，中国人是如何获得对来自西方的辩证法（“dialectics”）的理解的。换个角度说，作者要说明的是，中国人是如何把中国传统的“通变”思想体现在“dialectics”（辩证法）之中，从而使马克思主义辩证法成为被中国人所广泛接受的思维模式的。

作者对中国传统辩证法精髓及其与西方辩证法之关系的理解也是值得认真体味的。他在分析西方学者关于中国化的马克思主义特别是中国化的辩证法的研究得失的基础上，深入研究了中国传统哲学特别是以《易经》为代表的中国辩证法思想，借鉴郝大维、安乐哲关于中国哲学的“互系性”（correlative）思维模式的理论，提出了“通变”（continuity through change）概念，并把它看作中国传统哲学思维方式的鲜明特征。在他看来，西方传统辩证法的核心是二元论，即主客对立，不可以通约，所以常常出现二元分立观点，要么是唯物论，要么是唯心论；要么是决定论，要么是意志论等。中国的辩证法则与之有很大不同。尽管中国辩证法中的核心思想也是“两极性”（polarity），如《易经》中的阴阳概念，但在这里，二者的关系不是绝然对立的，而是互为前提、不可分离的。阴阳、高低、上下、祸福，乃至主体与客体等等的关系都是“互系性”地联系着的，失去一方，另一方也就不存在了。尽管有主要与次要方面的分别，但没有绝对的永恒的分立，在一定条件下二者之间可以转化。换句话说，在中国人的辩证法里，也有本体论，但这种本体论不是西方的那种“本质本体论”（ontology of substance），而是中国式的

“事件本体论”(ontology of events)。也就是说,在中国辩证法中,从来就不是执于一端,而是要考虑事物之间的总体性关系;把这个观点应用于实践,就是主张“变通”,既要坚持原则,又要坚持“权变”,灵活把握事物的发展态势,保持事物发展的和谐状态。

我认为,田辰山先生关于“通变”思想的论述把握了中国辩证法的精髓。顺着这一思路前行,我们还可以发现更多的东西。不仅能够更加深入地直接体味中国人思维结构深处极其丰富的辩证法思想,而且能够从哲学思维方式的深处窥见解开中国文化何以能够古今贯通、不断绵延繁荣的智慧锁钥。不是吗?中国文化历经五千年而一以贯之,又不断发展,这在人类文化史上是仅见的,其中原因固然很多,但中国人的开放包容而又不不断革故鼎新的精神是重要原因。譬如在中国五千年文化史上,有两次大的外来文化传入,一次是佛教的传入,一次是近代西方文化的传入。中国人每一次面对外来文化都不是简单地将其拒之门外,而是以海纳百川的包容精神学习和吸取其中的精华,从而丰富和发展自己的民族文化。于是便出现了人类文化发展史上的奇观:佛教产生于印度而发展于中国,马克思主义诞生于欧洲而繁荣于中华大地。广而言之,中国的文化多元、宗教多元情况是其他民族国家所难以比拟的,但中国历史上很少发生西方意义上的文化冲突,更没有宗教战争。在不少地方的寺庙里常常可以看到儒、佛、道三教并存,和谐相处的情况。这种西方人所难以理解的现象,在中国人的思想中竟认为是理所当然的事情。而中国人的这种开放包容精神根源于何处?从哲学上讲,这与中国人很早就养成的这种“生生之谓易”、“通变之谓事”的思想是联系在一起的,这既是一种宇宙观、辩证法,又是一种生存论、价值观,还是一种主体的实践哲学、处世之道。中国人历来讲究“经世致用”,反对空谈,把那些不可证明的超验的东西搁置起来,不让它们影响自己的实际生活。所以,有“子不语怪力乱神”的训诫。正是由于中国人的哲学具有这种很强的实用性,它很难发展出西方人那种绝对超验的哲学逻辑体系来,更不会有西方那种至高无上、逻辑严密的神学理论体系和坚实的神学信仰体系。任何事情都有两个方面,这种思维方式妨碍了中国人纯粹理性的发展,但却极大地发展了中国人的实践理性。在中国传统哲学中,不论作为形而上的“道”,还是作为为人处世的“理”,抑或作为形而下的“器”,都是为人的现实生活服务的。所以,中国人讲的“道理”,不是指纯粹物质世界的规律,而更多的是有人参与其中的“事理”。由于人们的生活实践日新月异,所以中国人特别崇尚“变易”,力求在变化中求得自己的“常存”。“变通”就是最重要的“事理”。“变则通,通则久”,既被认为是一种事物的客观规律,又被理解为主体的实践之道。这同中

国人“天人合一”的理念是一致的。

田辰山先生以对中国传统辩证法精神的深刻洞见为基础，透彻分析了“通变”思想对中国化的马克思主义形成的影响，同时分析了马克思主义和中国传统思想在19世纪末20世纪初相遇时的社会历史条件，并通过对中国马克思主义代表人物思想的分析，说明了中国化马克思主义的民族特点。他还以此为根据，对西方学者关于中国马克思主义的研究作出了自己的评价。所有这些，对我们深入认识中国化马克思主义乃至深刻把握中国文化的特点和走向，并促进中国人理论思维水平的提升都有着不可替代的作用。当然，也应当看到，由于文化背景的差异，作者的有些观点不一定与中国学术界的主流观点一致，有的用语也带有西方学者或作者自己的特色。这些就留待读者去辨析和评价吧。



序言二



[美] 安乐哲 (Roger T. Ames)

这是一部及时的书，一部重要的书，一部颇显洞见的书，这也是一部具有先见之明的书。在《中国辩证法：从〈易经〉到马克思主义》一书中，田辰山对辩证哲学之新兴的、历史性的和特殊的解读，进行了辨析，这一辩证哲学在 20 世纪超过 2/3 个世纪的时间里，在中国文化中明显地占有支配地位。目前，至少在名义上，中国哲学已从一种“毛主义版本”的马克思主义转向了一种驳杂的“新儒学”，但作为一种传统中国思想的恒久主题，那种被田辰山概括为“通变”形式的辩证法，却仍然在现在流行的众多思潮中显示着持续的生命力。

田辰山把分析焦点突出地锁定在马克思主义辩证法的一个纯粹中国版本的新兴形态上。在传统中国的思维路径与作为西方政治流派之一端的马克思主义哲学之间存在着一种共生的界面，中国版本的马克思主义辩证法正是从这一与其具有关联的交互界面中汲取思想营养。虽然梳理的历史和思想文献脉络是非常广泛的，但田辰山真正实现的有说服力的论理，是很具体的。用细致、具体的分析，田辰山在一场“汉学革命”中喊出了他自己的声音。这场“汉学革命”倡导“以中国自己的情况去理解中国传统”。他是从分析一些现代中国问题学术研究中存在的化约主义入手的。许多西方解释者都毫不犹豫地采取二元二分法，以“意志论”与“决定论”之间的二元对立，作为把中国马克思主义辩证法与马克思自己的辩证法分割开来的方法。另外，他们有的人又拒绝接受上述二元性的分析方法，而是把马克思主义化约成一种互系的马克思主义，从而赋予了马克思主义一些其自身从来没有的东西，并同时忽略掉了需充分体会的“毛主义”所明显具有的中国特色。

田辰山的入手之点也是近些年西方学术界所作的努力方向，区别在于：一方面是建立在神学本体论宇宙观之上的西方形而上学假设；另一方面是相当程度上独立于印欧经验的在中国发展起来的自然主义的、互系性的宇宙观。前者的形而上学认知是回溯性的（retrospective），它诉求某种独立和超越的本源，以此建立、支撑伟大的设计，这个设计在我们面前以二元辩证形式展开。而在《易经》中存在的范例形式的互系性宇宙观，则是前瞻性的（prospective）；它期待的是通过人类与自然界的合作所可以实现的和谐。

为了分析毛的偶然性辩证法与黑格尔目的论的必然性辩证法之间的差别，田辰山通过回溯、考察一些中国最早期的马克思主义理论家（如瞿秋白等），向人们揭示，即使在辩证唯物论原理最早移植的形式中，已明显具有中国的面孔。田辰山发现，在瞿秋白的文稿中，马克思主义语言中融入的传统中国用语，已然将马克思主义带入了中国环境。通过概述辩证唯物论反对者（如张东荪、张佛泉和叶青等）和倡导者（李达、艾思奇等）之间的争论，田辰山指出，这种对话形式的扩展和延伸，赋予了马克思主义新的意义，使它变成一种针对中国革命的特定历史和当时条件的理论。艾思奇为了使作为哲学理论的“门外汉”的人们能通晓艰深的哲学话语所做的通俗化努力，只是在实现理论抽象性与日常实践真实性统一上的一种最显而易见的运作。而这恰恰正是互系思维所具有的特性。

当然，中国马克思主义定形的通俗表达，是成就于毛泽东本人具有强大感染力的通俗化著作中。实际上，正是毛泽东提出了中国经典与外国“主义”之间最开放的互系关系。这一具有鲜活力量的实践本身，就是“通变”思维的范例。田辰山在结论中认为，要想理解当代政治词汇不断中国化的转义情形，例如“法治”、“理性”、“权利”和“民主”等等概念的本身转义，对“通变”思维的深刻领会是必要的。于是，要确定一种中国未来将采用的进化的民主版本形式，“通变”思维将是一种不可避免的力量。

此外，在对20世纪中国史的这一叙述中，还有其他的政治学和哲学的重要启示。比如在政治层面上，毛主义时代所做出的深远贡献和一些过分的举措，都必须作为中国经验的整体构成加以理解。毛泽东不是外国人的出常现象；他是一位中国哲学家，而不管我们喜欢还是不喜欢。

在哲学层面上，中国“通变”思维可对一个刚刚兴起的西方哲学话语做出很多贡献，这一话语在其后的达尔文批判中，正在清洗其自身所一直持守的神学本体论宇宙观假设。也就是说，一个中国自然宇宙观与西方新兴的过程意识之间的汇流即将出现。中国自然宇宙观于生生不息的互系关联之中发现了秩序的意义，而处于崛起之势的现象学、解释学，特别是杜威的实用主

义等的过程意识，正在形成一种“新”的西方哲学。换言之，西方所习惯的“原动者中心”概念意义上的创造性（它创自于无，为意义的来源提供原始出处）这种概想，将让位于一种根本上由情势决定的概想，而情势决定概想的创造性理念，在生生不息互系的关联中，是意义的聚合性产生。这种极其深刻的变化将使传统中国哲学成为灵感的源泉，成为西方哲学思维新方向开拓的批判武器。同时，它也为把旧“比较哲学”带入切实的全球性“哲学化”新时代，提供一个平台。

这正是像田辰山这样的学者的创新思维。他们的创新思维将使具有鲜活力量的“通变”实践成为一条新路。在这条道路上，他们参与其中，创造出文化比较的丰硕新成果。



中文版序



夏威夷，午夜已过，偶尔有远处传来的飞机起飞或汽车驶过的声音，相伴的也有凉爽的风吹动窗的声音；否则，人们正在酣睡，十分静寂。

我的英文著作《中国辩证法：从〈易经〉到马克思主义》马上要出中文版了，需要写个《序》，介绍一下当初为什么会选择这么一个课题，它的研究到底有什么意义。让自己的思路回到这个问题上，油然而生的第一个感觉是时间过得好快。这个问题的研究过程已花去了我十几年的时间；起初决定做这个研究时心里是怎么想的，似乎是很久以前的事。不过对当时的回忆，立刻激活了心中曾经的兴奋，也带来现在的欣慰。

记得 20 世纪 80 年代开始到美国求学的一些年，我经常发现，在中国学到的西方学术概念所带有的含义与它们的英语对应词汇原本的含义相去甚远。比如，汉语“超越”不含英语“transcendence”的本质割裂性的深层含义；“辩证法”较之“dialectics”，更具有相反相成的含义；“矛盾”与其说是英语“contradiction”，不如说是“一矛又一盾”；“普遍性”不是“universality”，而是“无处不在”；英语“unity”通过汉译变成现代汉语词汇的“统一”，也基本失去了它原有的深层含义；“理论”一词，延续着的本是宋明理学的含义，已不含英语“theory”“未经证明假设”的基本含义；“实践”和“practice”也变得如同陌路人一样互不相识。

于是，我开始想，中国人所解读的马克思主义辩证法，是否不是欧洲马克思主义辩证法的原意？几乎是在思索这一问题的同时，我接触了郝大维、安乐哲两位比较哲学家关于中西方思想传统存在结构性差异的论述。也就是说，在中国人和西方人之间，基本上有一种难以意会、不易言传的东西，那

就是两种宇宙观、思维方式乃至两种语言上的结构差别。这是在语言具体使用情势和场合中双方无法察觉的东西。明确地说，即一方面是西方人心灵深处的超绝主宰体的宇宙和在此基础上形成的二元对立、单向单线思维结构，另一方面是道和万物的自然世界及在此基础上形成的通变式互系性思维结构。不过，作为一个短《序》，这里不能展开阐述这两个迥异的结构。我只是点出，如我在上面提出的，通常被认为是可以互译的汉语与英语的对应词汇或概念之间，存在无法逾越的结构差异。这是问题的关键。

在夏威夷大学求学期间，曾有机会选修郝大维教授的课程，也有幸成为安乐哲教授指导的硕士研究生，使得对他们的比较哲学理论有更系统的研究，也因此而对中国的马克思主义辩证法的研究兴趣日趋浓厚。此外，选定这一课题的另一重要原因是西方学者之间关于中国马克思主义的争论。尽管各持一说，但他们在“马克思是决定论，毛泽东是意志论”的观点上几乎达成了共识。而我自己的观点则是，马克思和毛泽东两人都既不是决定论，也不是意志论；西方学者的根本错误，就在于把中国语境下的“辩证法”视为是欧洲语境下“dialectics”的完全同一概念；这正是忽略了两种思想传统概念和语言之间存在的结构差别。这样，我最终决定对这一问题进行研究。

当然，原来英文的著作是写给西方读者的。现在从英文翻译到中文，原来西方语言的意境已经消失了。换成了汉语的意境，在中文翻译的基础上去理解书中阐述的问题，哪怕是可读的，但毕竟与原来的结构不一样了。这又是那个难以意会和言传的东西。但是在这个问题上的突破性研究，对中国读者来说仍具有同样的意义。这种意义至少体现在两个方面：一是它从两大文明和思想传统的广阔视野所进行的比较，应当说，这是具有创建性的；二是此项研究本身其实是搞清马克思主义哲学究竟是如何中国化了的问题。在研究马克思主义中国化问题之众多前辈的基础上，我涉足了一个更为深入复杂的层次。

不过，由于我的工作澄清辩证法之中国人的理解与马克思主义原来哲学含义之间的差别，因而也随之会引出新的问题。我在想，可能有人会根据这一研究结果提出把“中国马克思主义”与“西方马克思主义”割裂开来的观点，甚至还会将以毛泽东为代表的中国马克思主义者视为是不懂马克思主义的。而如果真正理解这本书的研究所展示的逻辑的话，是不会有这样的误解的。不错，我确实是做了在哲学上对中国马克思主义与西方马克思主义进行区分的工作，但如此做是为了真正找到二者之间的联系。这与为了将二者割裂开来而进行的分开工作显然是不可等同的。

如果说本书对马克思主义研究这一重大课题有什么贡献的话，那就是它

从两个方面回应了人们对中国马克思主义的理论误解；一方面，这种误解把中国马克思主义同西方马克思主义传统割裂开来；另一方面，又把中国马克思主义与中华民族的思想传统割裂开来。这两个误解，是今天马克思主义在中国面临的理论挑战。本来来自这两方面的挑战本身会构成相反逻辑的学术理论论敌，而现实中它们之间的争论却并不多见。随处可见的反而是它们不约而同地从两个方向都将矛头对准一个对立面，不能不说这种情势已经超出纯学术或理论之争的范畴。

我的这个研究成果，对中国读者来说所应产生的启示是，中国马克思主义与中华民族思想传统不是对立的，而是延续的，是现代历史性的与时俱进——二者不可断裂；同时，中国马克思主义与西方马克思主义的传统也是无法割断的。没有现代欧洲马克思主义引进中国，也就没有中国马克思主义。中国马克思主义是用马克思主义中国化的概念和术语装备的、在现代获得延续的中国哲学传统，特别是在历史和政治思想的意义上，这是西方马克思主义和中国传统哲学在现代历史过程中实现的一种结合。

与此同时，我们也不应把这项研究的启示，仅仅局限于马克思主义中国化的研究范畴之中。它在一个更高和更深的维度上提示，在当下以及未来，中国的思想与哲学理论工作者在将任何西方思想概念引入中国的语境时，须保持清醒的头脑；也即要意识到，理论的和历史的经验表明，西方的二元对立思维与中国的通变互系思维之间的结构差别，往往成为两种文明背景中的人们在认知和判断上相互误解的关键。

我特别想借《中国辩证法：从〈易经〉到马克思主义》一书中文版出版的机会，对一些不熟悉西方思想结构但却以西方自由主义者自居的中国人说，这种认知，其实是等于在拔自己的头发，臆想让自己离开中国的土壤，这恰恰是我们不想看到的传统浅层文化的表现。

愿以此序要旨与读者共勉。

作者谨识

PDG

鸣 谢



同任何一件事情的发生都不是单一原因所导致的一样，我的研究所取得的成果当然也是诸多原因促成的。借此机会，我对所有促成我完成这部哲学著作的因素致谢。特别是在本书中文译稿在中国出版的时刻，我更想到要对一系列重大、特殊的促成原因致谢。

首先必须要感谢的，是我幼年和青年时生活成长的那个时代，那个人类历史的一个特殊时代——闪耀光辉的时代，充满激情与新鲜活力的时代。我非常幸运地经历过那个时代，即我受益颇深的毛泽东时代。我愈来愈意识到，那是一个假如我没有经历过，我应当永远感到遗憾的时代，那是一个人类历史任何美好阶段也无法比拟和替代的时代。

是那个时代教给了我中国马克思主义式的辩证思维。没有从那个时代汲取的哲学思想基础，哪怕读再多的西方书，要获得我后来所获得的比较哲学视角及其深度，都是无从想象的。

接下来，我要感谢我的父母给了我中国人的身躯和头脑。是他们赋予我的这具身躯和头脑成为我能进行这种哲学思考工作的“物质”基础——它具备强劲的思考智力。没有父母，一切都无从谈起。

对妻子和儿子的亏欠，也在这里变成鸣谢吧。学术生活几乎占去我所有的时间，这使我常常处于在两种生活范畴之间辗转的难堪。我不得不接受对我“不食人间烟火”的描写，在这描写之中，我懂得的是浸受的亲情之爱、谅解及默默的为我的奉献。

我大哥和两个妹妹及妹夫的绵长手足情谊，可作为我所以能专心致志做研究的可靠屏障。他们代替了我，承担起全部的对年迈父母进行赡养和悉心

照料义务；他们满怀的对我的坚定信心和信任，使我做到远离于故土、潜心于学术成为可能。

在进行研究和完成著作的过程中，我获得了许许多多的人的热心帮助。我首先要致谢的是一位匿名（英文稿）审稿人对我的鼓励，他说我的劳动成果将会引起广泛兴趣，哪怕对非哲学界的读者，也是很值得的努力。

然后，我要特别感谢的是我的同学、亲密学术朋友、全球化理论家曼弗雷德·斯德哥尔（Manfred B. Steger）教授，他对我的书稿作了深刻的分析和评论。他对我毫不动摇的学术支持，激励着我直到这一研究项目的最后完成。

中国人民大学著名毛泽东研究专家萧延中教授担任了本书英文版的中文翻译。萧教授和我研究领域接近，他准确且流畅易懂的文字，让我十分欣慰。特此致谢。

另外，中央编译局杨金海副秘书长，也是研究马克思主义在中国传播问题的专家，特意为本书撰写序言，我深感荣幸之至并表示由衷的感谢。

此外，中央编译局鲁克俭研究员是我在国外接触认识的学术朋友，他阅读过英文原著并提出了进行充实的宝贵意见。本书在中国用中文出版与他的鼎力支持与举荐分不开。与他的交往是我人生以文会友的难忘经历。

本书原英文专著，是我在夏威夷大学政治学博士学位论文基础上深入展开的研究成果。值此，我要表达对博士委员会成员怀有的特殊感激之情。他们是皮特·马尼科斯（Peter T. Manicas）、安乐哲（Roger T. Ames）、迈克尔·夏皮罗（Michael J. Shapiro）、曼弗雷德·汉宁森（Manfred Henningsen）和白桦（C. Fred Blake）

我要感谢夏皮罗教授传授给我的关于文化碰撞问题的深邃见识、汉宁森教授关于法兰克福学派的欧洲思想遗产以及白桦教授的西方文化理论。从他们那里学到的，实际是我建立自己研究框架的坚实基础。

我的涌泉相报之情给予安乐哲教授。他是我政治学博士委员会的外学科成员，但他在中西比较哲学文化领域的精湛学术见识，使我在自己研究范围的很多问题上获得关键性突破和透彻的解释。我很有点今生有幸之感，正是在他这里我获得了从西方角度了解中国传统互系性思维方式的特殊与深远意义。他是一个洋人，但颇具儒家学者风范，诲人不倦。他读过我博士论文初稿的所有章节，提出过许多建议，甚至为我在文字上作改动。

我学术上实实在在的进步，应当归功于我的导师皮特·马尼科斯教授的辛勤。是他指导我确定了学术论题的框架，丰富了我对西方马克思主义和欧洲辩证法思想遗产的哲学认识。我的博士论文自始至终都浸透着他的育人汗水。是他帮助我找到西方马克思主义与中国传统相遇历史条件下的关键问题。

我博士论文的所有章节，他都细细读过，对论文中的说理逻辑，提出了开导性建议；对我研究过程的每一个进步都给予评价和鼓励。我学术取得的研究成果，与导师令人开悟的思想、激励及支持是分不开的。

在此，我还要对已故著名比较哲学家郝大维（David L. Hall）教授致谢。1993年正值我在安乐哲教授的指导下读哲学硕士，郝大维教授从得克萨斯大学来夏威夷大学哲学系授课。我很幸运地选修了他的课，与他一起讨论中西思想文化比较方面的诸多问题，受益甚深。

除此之外，我还要对夏威夷大学出版社的总编艾丽斯·威理女士致谢。她是我海外求学期间自始至终的朋友。她部分地阅读过我的英文书稿，从出版社角度提出过宝贵意见。我还在夏威夷大学中国研究中心获得了毫无保留的支持，特此向副主任任友梅博士（Cynthia Ning）和办公室主任寇树文（Daniel Tschudi）致谢。



目 录



导论 西方辩证法的中国化历程	1
第1章 “通变”：一种中国的思维风格	21
第2章 马克思主义初渐中国	42
第3章 对辩证法最初的“通变”释读	65
第4章 瞿秋白对辩证唯物论的解读	80
第5章 辩证唯物主义通俗化	95
第6章 艾思奇：唯物辩证法的中国化	110
第7章 毛泽东：中国“唯物辩证法”的形成与成熟	128
第8章 结论：后毛泽东时代的辩证法	155
翻译琐记	165



导论

西方辩证法的中国化历程



或许，马克思主义是西方思想中提供与中国哲学传统相应部分之对话机会的最为重要的要素。在这一对话过程中，发展出了一个马克思主义的中国版本，这一中国马克思主义的体系在毛泽东的思想中达到了成熟。在这其中具有突出特色的部分就是有关“dialectics”或辩证法的解读。现在中国流行的哲学术语“辩证唯物主义”，不仅贯穿于哲学层次的对话之中，而且也成为普通人生活言说和思维习惯中的日常用语了。

但是，我更倾向于认为，西方人所讲的“dialectics”与在汉语中呈现出来的对应词“辩证法”，含义并不相同。中国人所说的马克思的辩证法与作为欧洲文化遗产的马克思的辩证法，所指涉的并不是同一种内涵。这样就出现了一些需要解释的问题：中国式（form）^①的辩证法究竟是什么？这种中国式的辩证法与西方原初形式的辩证法其区别究竟何在？

本书的研究目的在于探讨西方的马克思主义究竟是怎样以及为什么会发展成为中国式“辩证法”这样一种形式的。

我的这一研究至少可能产生几项必然的结论：

（1）中国式的辩证法体现出了一种清晰的“思想”（哲学）风格，这一思想形态具有鲜明特色，但我们也不能把它看作只是中国传统知识所滋养而成的独一无二的产物；

（2）中国马克思主义的存在，从中国哲学传统中汲取了丰厚的营养，从而克服（化解）了各种西方马克思主义理论本身所产生出来的某些哲学难点；

（3）这种中国式的马克思主义理论，体现在如瞿秋白、艾思奇以及毛泽东等人的作品之中，并且反映了中国哲学线索之强有力的影响；

^① 这里，form 是一个非常难以确切翻译的词汇。通常这个词的对应汉语是“形式”，但如果这样理解，就很容易把这个词理解成与“内容”相对应的那个“形式”。——译者注

(4) 主流的西方马克思主义诸流派根植于恩格斯的思想，而这一思想形式与中国思想具有相异的 (alien) 特征；

(5) 尽管中国式马克思主义也受恩格斯思想的深刻影响，但中国马克思主义者是用另外一种不同方法解读他的哲学的。

我们可以下结论说，目前众多关于中国马克思主义的标准诠释都是存在问题的 (problematic)。在一些重要的方面，中国马克思主义与西方马克思主义是明显类似的理论。但是，如果认定中国马克思主义是在马克思主义和传统中国思想之间显示出了一条“第三种路径” (a third alternative)，那么，这种表达可能显得更有把握。

不过，在进入论述之前，有一个重要的论点我要在此申明，那就是：不能说西方曾经确实发展了一种清晰的和无可争辩的辩证法理论，而且也不存在某种教义性的马克思主义辩证法理论。辩证法在前苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、黑格尔、马克思、恩格斯、列宁那里都各自有其独特的内容。这种情况一方面使得在西方各种辩证法理论之间进行比较十分困难；另一方面更使得在西方各种辩证法理论与中国哲学之间进行比较成为一项无法进行的工程。有鉴于此，本书不是一项关于西方辩证法或马克思辩证法的研究工程，确切地说，我的这项研究是对自 20 世纪初以来，中国人所接受和传播的马克思主义辩证法的研究。如果换一种语言表达的话，那么则可以说：它是关于中国人如何获得对“辩证法” (“dialectics” 的中文翻译) 之理解的过程的研究。我的意图是想说明，“通变”是如何作为一种哲学思维，体现了中国“dialectics” 的特点的。也想说明，马克思主义辩证法为什么会被中国人所接受而一举成为风靡社会的思维模式。

其实，这一问题之所以会引起本人的兴趣，是因为我发现，西方学者虽然曾为理解中国式马克思主义的来龙去脉付出过巨大努力，但他们却一直没有意识到自己在对被中国马克思主义者称为“辩证唯物论”的理解方面，存在着根本性的误解。站在西方思维语境的视角上，西方学者自己恐怕也意识不到对这个问题有进一步深入考究的必要。同时，中国马克思主义者也认为自己所称的“辩证法”就是“马克思主义辩证法”本身，意识不到自己所使用的概念与马克思的原初概念之间存在着什么差异。所以，这个问题，在中、西学者两方面的观念中都始终得不到应有的重视，没有人意识到二者之间存在差异是一个值得研究的问题。西方某些中国马克思主义研究者常常使用化约论 (reductionism) 的方法，不是简单地直接将“辩证法”等同于“dialectics”，就是把“辩证法”归结为是一种纯粹中国哲学的传统产物。^[1]然而，他们总体上基本一致的观点则是：马克思是决定论者，而毛泽东则是意志论

者。^[2]在这里需要先弄明白什么是“决定论”和“意志论”。基于西方哲学的广义解释,“决定论”指的是单线原因性,也就是说,任何事物都是由单线原因引起的;而且重要的是,单线原因性采取了规律性公式形式,例如“只要这样,就会那样”。这种思维的第一思想者是休谟,不过所有经验主义学者现在都将它奉为理所当然的道理;而且关键的是,经验主义的科学哲学在科学领域是占据主导地位的思维。对于社会理论来说,“决定论”的意思是,一切事物的发生都是必然的,在根本上都与人类“意志”无关。也即断然地说,决定主义者的马克思理论是这样的:经济基础是先有的,是决定(或导致)上层建筑的单线原因。

安德鲁·华尔德(Andrew G. Walder)对于什么是“意志论”有一个鉴定,即在牵涉社会分析或革命运动中重视人类意志作用的情况下,“意志论”是对毛泽东思想的一种特征描述。毛泽东被称为意志论者,除了其他原因,主要是因为他在推动社会变化方面,他实行主动性政治,相对于客观经济力量,他更强调人的主观能动作用。在这个意义上,毛泽东被认为颠倒了马克思的辩证法。因为在毛泽东对上层建筑的分析中,“上层建筑”而不是“经济基础”是第一性的。^[3]

这样,我们就可以进一步细致区分,把西方学者对马克思与毛泽东的看法,大致归纳为四种理解:第一,马克思是决定论者,而毛泽东则是意志论者。持这种意见的学者包括斯图尔特·施拉姆(Stuart Schram)、弗里德里克·魏菲德(Frederic Wakeman)、莫里斯·迈斯纳(Maurice Meisner)、皮特·扎罗(Peter Zarrow)、本杰明·史华慈(Benjamin I. Schwartz)和迈克尔·拉克(Michael Y. L. Luk)等。第二,毛泽东是决定论者。持这种观点的学者主要是尼克·奈特(Nick Knight)。第三,辩证唯物主义与中国传统哲学有类似之处。持这种观点的学者以李约瑟(Joseph Needham)和窦宗仪(Tsung-I Dow)为代表。第四,马克思和毛泽东既不是决定论者也不是意志论者。持这种观点的学者则是安德鲁·华尔德。下面我就各家观点的理据,稍作展开。

第一种观点:马克思是决定论者,而毛泽东则是意志论者。

施拉姆在西方被公认为是毛泽东及其思想的研究专家,他认为毛泽东的辩证法来自道家的思维模式,也即阴阳关系的辩证法,还有中国传统哲学的其他成分。^[4]在他看来,毛泽东以对立统一法则作为根本法则,从而取代了斯大林辩证法的四个法则以及恩格斯辩证法的三个法则,这表明毛泽东的思想受到了中国传统哲学的重大影响。^[5]施拉姆说,毛泽东的辩证法与马克思的辩证法不是同一个东西,这种差异说明毛泽东阴阳辩证法的内容是对恩格斯和斯

大林辩证法模式的否定。施拉姆似乎很肯定，阴阳辩证法与马克思辩证法绝非同一种东西。然而可惜的是，他并没有进一步指出它们之间的区别到底是什么，也没有解释为什么毛泽东认为阴阳辩证法就是马克思辩证法。

施拉姆没有在“dialectics”和“辩证法”之间简单地画等号。他是将中国辩证法的来源纯粹地归结为中国传统哲学的沿袭。但令人奇怪的是，即使施拉姆持有这样的观点，但他也没有逃脱西方那种“决定主义对意志主义”之二元主义结构的樊篱。施拉姆声称，毛泽东从来就没有真正地理解马克思主义。^[6]他给毛泽东下的这个结论是直接出于这样一个逻辑：在施拉姆眼里，既然毛泽东是个意志论者，那么，他的思想就一定与马克思的决定论相悖。他认为毛泽东或许是一个“企图为人类完成根本不可能的事业”的普罗米修斯，说不定还是“一个野心勃勃，我行我素，陶醉于自我个人权力的狡猾的暴君”^[7]。在施拉姆看来，毛泽东由于特别重视意志的作用和马克思的中国化，而将自己置于一种反对马克思决定论的立场上。毛泽东的意志论倾向如此强烈，以至于他与马克思的思想本质已相去甚远。至于将马克思理解为具有决定论性质的观点，施拉姆曾毫不含糊地表示：“在将马克思作为决定论者看待这一点上，我决不反悔。”^[8]这里有两点很清楚，第一，施拉姆认为毛泽东辩证法和马克思“dialectics”的区别也就是中国传统哲学与马克思“dialectics”的区别。由此才有了第二点，即毛泽东的意志论和马克思（或马克思主义）的决定论之间存在着不可调和的二分法（dichotomy）。然而这是否也是在说，中国传统是意志论的，而马克思则是决定论的呢？在此，施拉姆未能对毛泽东的阴阳辩证法与马克思“dialectics”之间的区别提供确切的解释。而也正是施拉姆在这一点上的模糊不清，才使得他没能逃脱那种“决定论对意志论”一般性流俗观点的束缚。

局限于用西方概念术语框架，尤其是通过“决定论对意志论”的二分法去理解中国的马克思主义，还表现在魏菲德、迈斯纳、扎罗、史华慈和拉克等西方学者的论述之中，这些学者也只是我们在这里能提到的几位而已。

在与华尔德的一场辩论中，魏菲德声称他对低估马克思本人经济决定论的观点不敢恭维。他说，我们决不应该看不到马克思决定论与中国“路线决定一切”说法之间的巨大差别；“路线决定一切”是上层建筑决定论，也即意志论。^[9]迈斯纳也认为，毛泽东思想具有严重的意志论、民族主义和民粹主义倾向。^[10]

扎罗表明，毛泽东所作的是否定马克思所认为的那种必然的、决定性的物质基础的实践。^[11]这里不妨多介绍一点扎罗的情况。他在其所著的《无政府

主义和中国的政治文化》一书中对中国的无政府主义给予了很高的评价。他说,“中国无政府主义者的重要性,就在于其在完成由帝王儒家思想向马克思主义过渡之中所发挥的作用。他们是新世界观的倡导者和旧世界观的转化者。从这个历史地位出发。中国无政府主义者给世人一种崭新的选择(new option),由此使得19世纪末期至20世纪30年代发生急剧的变化”^[12]。扎罗还在中国传统思想中找到丰富的无政府主义渊源。他认为“中国传统的无政府主义最逼真的形式不折不扣地是道家思想”^[13]。不过,扎罗也注意到,“中国现代无政府主义的先驱不是道家,而是有教养的儒家,这些人也承认自己是世袭书香门第”^[14]。扎罗把中国无政府主义思想要素的渊源一直追溯到朱熹乃至孔子,他相信,朱熹明确地把统治者的主要功能简化为人伦教化这一思想,就是无政府主义。^[15]同时,在孔子的《论语》中也有“无为”的概念。^[16]应该说,扎罗的以上发现很有创见,但也很成问题。因为如果用约翰·克拉克(John P. Clark)定义无政府主义的硬指标衡量的话,那么扎罗的分析就未免显得过于宽泛和模糊了,因为无论是朱熹,还是孔子,在其思想之中均不好说已经具备了“反权威理念”(antiauthoritarian ideal)这一无政府主义的关键性指标。我想指出的是,扎罗在中国传统思想中所发现的所谓无政府主义的思想要素,都不好冠以“无政府主义”的标签,这是因为他认为的那些具有“无政府主义”观念的中国古代思想家,都不是西方意义上的政治理论家,他们根本不会有关于任何“政府权威形式”都是不必要、不可取的这样的观点。这些中国古代思想家并不是西方那种无政府主义原则的提倡者或实践者,所以,这样的概括就等于用西方的概念范畴简单化地强行给中国古人冠以“无政府主义者”的封号。中国知识分子20世纪初对西方无政府主义发生兴趣,就像对任何西方概念(如唯物论、辩证法)发生兴趣一样,不过是因为这些西方思潮可能与当时中国的革命问题建立起联系。他们对无政府主义的理解,是把这一“主义”视为中国思想内容的一种具体载体,并没有把它作为一种原始的西方政治学理论去接受。不过非常遗憾,这个有趣的题目不是本书研究的重点,只能另选机会深入探讨了。

在经济决定论的角度上,拉克则认为,中国的马克思主义者选择了一条不经过资本主义道路的立场,这本身就说明他们已变成了一种非马克思主义的意志论者。拉克提出,陈独秀和施存统曾经努力在自己的意志论思想和马克思主义的决定论原则之间进行调和。^[17]中国的意志论来自与马克思主义相悖的列宁式的布尔什维克主义。他声称,甚至在朱执信1906年翻译的《共产党宣言》中,“决定论的内涵,就有意无意地未被认同或被忽略”,“共产党人坚持一条非资本主义的道路,这与近代中国的一般思想倾向是一拍即合的”^[18]。

拉克把陈独秀、施存统作为具有“很强的意志论倾向”的中国共产党思想意识的创立人物来对待。^[19]他的结论是，虽然在革命战略的细节问题上陈独秀、彭树之与瞿秋白、毛泽东之间确有分歧，但这并不妨碍他们都是同样程度上的意志论的信奉者。^[20]

第二种观点：毛泽东是决定论者。

与以上观点相反，奈特认为，毛泽东的矛盾规律，或者说对立统一规律，是取自苏联马克思主义的说法，而列宁的对立统一规律又是来自恩格斯^[21]；又由于马克思和恩格斯在哲学上是不同的，所以一个必然的结果则是：在毛泽东那里不会有任何马克思的哲学。^[22]奈特也认为毛泽东思想的传统成分是阴阳思想。阴阳思想是《易经》、《道德经》、《汉书》、《韩非子》等书中一脉相承的中国古代哲学传统。毛泽东在其著作中讲了许多关于《水浒》、《三国演义》和《西游记》的古代文学故事。^[23]他在文章中的用语，如“相反相成”、“失败是成功之母”和“东风压倒西风”等等，都显示出马克思主义辩证法中国化的明显倾向，反映的都是毛泽东从中国传统思想中继承下来的思维方式。奈特认为，毛泽东将马克思列宁主义中国化，而且将其用于中国的具体环境，是对马克思列宁主义的一个新发展。^[24]

然而奈特是自相矛盾的。他过于简单地在“dialectics”和“辩证法”之间画等号。他不同意施拉姆等一派学者关于毛泽东是意志论者的观点，相反，他认为毛泽东是决定论、本体论和二元论者。^[25]认为毛泽东的《实践论》是经验主义的，《矛盾论》则是理性主义的。毛泽东看待事物是把矛盾法则当作先验（a priori），他的著作包含对客体的本质论预设。奈特说，毛泽东的宇宙观中有一种理性秩序，而且毛泽东认为在一切事物中存在一个符合宇宙规律的理性结构。^[26]问题是，一方面，奈特说毛泽东将“dialectics”中国化了，把它变成了中国传统的思维方法；而另一方面，他又说毛泽东放弃了中国的传统，他的思想已经是西方二元论和理性思维的结构了。奈特似乎是在说，中国传统哲学是可以西方那种二元论、本体论和宇宙论的概念性和理性主义思维来加以概括的。

第三种观点：辩证唯物主义与中国传统哲学有类似之处。

另有一种与上述两种观点都不相同的看法，就是李约瑟认为的，新儒家跟辩证唯物主义有紧密的关系，儒家思想是唯物主义的。^[27]新儒家的两个根本概念一个是“理”，一个是“气”。气的原意更接近于古希腊的“*pneuma*”（气）。到了宋朝，“气”就变成了指涉所有的物质，它既包括最具总体性的物质，也包括最具精细性的物质。“理”的原意是指按照自然的纹理切割玉石的方法，后来变为指自然本身的结构。李约瑟认为，这一点很容易让人看到中

国思维具有的“一位性”（“unitariness”）以及由此而来的“（综）合（成）”（“synthesis”）倾向。^[28]李约瑟说，辩证唯物主义甚至可以追溯到莱布尼茨。实际上莱布尼茨的哲学思维或者是从新儒家那里找到过可贵的支持和肯定，或者甚至就是从儒家派生而来的思想产物。^[29]李约瑟似乎认为，辩证唯物主义在前马克思时代就已经成为一种公认的理论，而新儒家理所当然可以用像“dialectical materialism”（辩证唯物论）这样的西方概念工具来思考和论辩。

窦宗仪也持有类似的观点。他提出用阴阳辩证法来补救马克思学派的“质变飞跃”理念。量子论认为混沌即是秩序，无序生成有序。微观范畴的震荡可以扩大以至对宏观范畴行为产生影响。基于这个道理，窦宗仪认为，量子论的灼见就在于：它重新发现了具有“存在和变化之二重性”的辩证法。这一理论迫使人们接受“相反相成”的深刻性，看到这一原则在观察自然和人类认知方面具有最为合理的性质。这一重新发现，使因果论的直线思维方式在预言事物及其因果和发展趋势方面，显示出了局限性。这不仅没有弱化，反而是证明了辩证的世界观。窦宗仪说，“毫无疑问，马克思学派与儒家哲学体系之间的亲缘性大于与任何思想体系的关系”。在他看来，阴阳辩证法经过整合（reformulation），具有了理性主义形而上学、经验主义认识论和创造性价值论的诸多特点，因此可以解除马克思学派“质变飞跃”概念所引发的困难。^[30]与李约瑟一样，窦宗仪也似乎相信，曾有一种明确公认的马克思学派“dialectics”（辩证法）理论。另外，这一观点也认为在欧洲文化系谱与完全独立于欧洲发展的中国哲学传统之间，似乎没有深刻的差别。^[31]所以，他们觉得中国传统的阴阳哲学可以经过整合而具有理性形而上学和经验认识论的特点。“质变飞跃”概念是可以用阴阳思想来进行补救的，而且不会触动马克思学派或儒家哲学体系各方的基本根基。

第四种观点：马克思和毛泽东既不是决定论者，也不是意志论者。

最后是华尔德，他在《现代中国》杂志上与施拉姆、魏菲德等学者论战时抨击整个“中国问题学界”都在采用决定论和意志论的二元论方法。^[32]华尔德指出，如果人们对马克思有系统性理解的话，那么，就不会忽略马克思关于上层建筑的各种因素具有重要作用的说法，也不会忽略马克思经常强调上层建筑各种因素之间不断交互作用和对经济基础本身具有反作用的问题。华尔德认为，恩格斯于1890年9月给约·布洛赫的著名信中，毫不含糊地阐述了马克思关于上层建筑与经济基础之间关系的立场：仅仅是在它深刻地以明显的方式形成上层建筑这一意义上，人类的物质生活“归根结底”是决定性

的因素。华尔德还指出，恩格斯在世时就指出过上层建筑与经济基础的辩证统一关系。也就是说，上层建筑对经济基础的作用，或者反过来经济基础对上层建筑的自发形成的作用，是个经常不断的、充满动态的过程；在这一过程中上层建筑和经济基础互相形成，成为一个黏附的社会结构。^[33]不过，华尔德也是将马克思的“dialectics”和毛泽东的辩证法当成一回事，认为它们之间不存在差别。所以他指出：马克思不是决定论者，毛泽东也不是意志论者。把马克思和毛泽东这样分开，犯的还是那种二元论老毛病。

不过，针对华尔德的观点，马尼克斯（Peter Manicas）指出，即使华尔德的观点有道理，认为马克思不是决定论者，毛泽东也不是意志论者，但他还是没说清楚，马克思和毛泽东为什么不应当受到“决定论对意志论”这种责难的原因。华尔德似乎并不赞成将马克思和毛泽东分别开来。同时，与其他学者一样，华尔德对毛泽东思想的中国特色也没有给出有力的说明。华尔德克服“决定论对意志论”的二分法所依据的是马克思的思想，而这些语句在马克思本人的著作中是没有的。“马克思”、“恩格斯”和“马克思主义”是应该区别开来的。马克思本人从来没有倡导过辩证唯物主义，因为我们从《德意志意识形态》一书中，可以归结出来的是被马克思阐明了的自然主义哲学。这种哲学是成功超脱“唯心论/唯物论”二分法的一种努力。^[34]而且对马克思的纷繁解读是需要分析的。不仅对马克思的解读众口异词，而且对恩格斯的解读也是如此。况且，对马克思和恩格斯二人的不同解读，还关联到第二国际马克思主义的问题。第一国际和第二国际的马克思主义都严重受到“实证主义”和“达尔文自然主义”的影响。当时马克思的一些关键著作还未出版，有些问题则是后来恩格斯的卷入而造成的。因此才会有在解读恩格斯与马克思，恩格斯与考茨基、普列汉诺夫上不一致的情况。而且，说到列宁，问题在于“列宁主义”不是列宁所理解的自己，而是后来人们所认为的他的思想。第一个使用“Dialectical Materialism”（辩证唯物论）这一术语的恐怕是普列汉诺夫，那是1891年的事情。这一概念的意思是：躯体与思想作为对立面并辩证地（dialectically）结合起来，但是物质是第一性的。也就是说，躯体可以脱离思想而存在，但思想却不能脱离躯体而存在。经济基础、上层建筑的关系也是如此。很明显，在这里，普列汉诺夫的表述绝对是二元论的，即客观经济基础和上层建筑是二分法式的。他的思想正是继承笛卡尔的西方哲学二分法的产物。另外，在恩格斯那里，“矛盾”是形而上学的虚设。恩格斯的目的在于说明，效果上马克思主义可以阐述自然规律，并且本体论可以包括自然和人类。^[35]这一切情况和其中的问题，是毛泽东很难了解到的。因为

他被马克思主义所吸引时，马克思的许多重要文献还读不到。即使他学习过一些关键著作，也是通过他自己的中国经验来理解它们的。无论如何，可以说华尔德与上面讨论的几位学者一样，并没有对毛泽东思想的中国特色给出合理的解释。

我们看到，以上四种论点都有失偏颇。我想要在这里指出的是，其实正像中国人用古代“阴一阳”原理那种相类似的东西来理解和接受“马克思学派辩证法”一样，许多西方学者也是要么将辩证法与“dialectics”画等号，要么从“决定论/意志论”二分法的角度去看待中国式的辩证法。这四种对中国马克思主义来源的理解是肤浅的，因为谁也没有对那种强用西方概念构架硬释中国思想的习惯保持警觉性。所谓概念构架，即指诸如“dialectics”（辩证法）、“anarchism”（无政府主义）、“determinism”（决定论）、“voluntarism”（唯意志论）等这种特殊的概念训练和一整套概念工具。而恰恰被忽略的关键是，中国思维其实从根本上与这种概念构架并无干系，它是不可以用这套概念工具进行研究、修理和论说的。

然而，在这四种观点之外，阿里夫·德里克（Arif Dirlik）的观点特别值得我们关注。他提出，“中国式马克思主义”的形成经过了一个对马克思主义“再创造”（re-creating）、“再阐释”（rephrasing）和“结构重组”（restructuring）的过程。因为毛泽东以及他那个时代的许多人，并非只是根据中国的历史经验解读马克思主义，而是将中国的历史经验“读进”马克思主义里去了。德里克智慧地指出，马克思主义中国化是作为理论建设工程而实现的，是为了解决中国的革命问题，尤其是解决在“农民中国”实现马克思主义革命的问题。^[36]马克思主义在中国被通俗化了。德里克说，“中国共产党人继承下来的马克思主义（或马列主义）是一种从原产生于欧洲历史的环境，到实现了非地区化限定（be ‘deterritorialized’ from）的马克思主义”；而且同时，它又在中国的土地上实现了再地区化（be reterritorialized upon）。^[37]德里克提出，毛泽东接受马克思主义时，头脑中并不是一张白纸，而是其中有由中国思想各种传统要素组成的哲学在活动和呼唤。^[38]德里克也注意到，非常重要的一点是，这些活动所呼唤着的哲学思想成分并不是刻意的。也就是说，毛泽东没有刻意地要往马克思主义里添加任何什么中国传统的成分；任何试图在马克思主义与自然传统性之间做出平衡的努力，都必然是臆断的。^[39]那么，在马克思主义通俗化和“再地区化限定”中，中国思想传统到底起了什么作用呢？我们对这个过程怎样理解才是合适的呢？我们认为，尽管现代有大批学者致力于对20世纪中国文化历史和中国马克思主义进行解说和评论，但是马

克思主义为什么和怎么样在中国变成现在的这种形式的问题，不管是在中文文献，还是在英文文献中，都还找不到满意的答案。

与以上所述的西方学者采取的方式不同，本书的研究将提请人们把关注的焦点放在一个带根本性的问题上，那就是：根植于宇宙发生观基础之上的某些西方传统意识，导致了西方马克思主义与中国传统特色的哲学思想成分之间存在重大差异。这个特色的哲学思想成分就是“通变”（continuity through change）。它得以发生和发展的根基，是完全独立于马克思主义所在的那个西方思想传统的传统。我参照郝大维、安乐哲关于“互系性”（correlative）思维模式的论点，在这里阐述这样一个观点，就是在中国人建构和阐释辩证唯物主义的过程中，传统“通变”式的哲学思维起了重要的作用。它为中国理解马克思主义“辩证法”提供了一个任何事物都具有一种连续性的宇宙观框架，这里并不存在西方那种具有超越性秩序的自然宇宙体系。在这个中国式的宇宙框架里，“阴—阳模式”关于同一事物两个基本方面相反相成的作用，构成一切变化发生的动力来源。这种特殊的思维模式使得在中国语境下讨论马克思主义，可能避免“西方马克思主义”那种二元分叉式思维及其产生出的种种困境。

安乐哲认为，一方面是欧洲文化系统关于宇宙论的不同假设，另一方面则是完全独立于欧洲发展起来的中国哲学传统。在这种情形中蕴藏着重大的思想意义，非常值得学者关注。^[40]这一问题其实是已故剑桥大学汉学家理查兹（I. A. Richards）提出的同一问题。他在《孟子心论》一书中说，在理解孟子时如果引进了“分析”式的方法论，那么，随同这一方法论一起“走私”（smuggle）进来的一整套世界观和思想风格，就将与孟子自己的原文产生明显的“异化”（alien）。^[41]1959年，张东荪对西方的“主体逻辑”（logic of identity）和中国的“互系逻辑”（logic of correlation）进行过比较研究，他认为，“互系逻辑”既不是一元论的，也不是二元论的，更不是化约论的。葛瑞汉（Angus Graham）比较了“因果理性”和“互系性”之后，指出这种思维方式凸现了由于近代西方和传统中国文化的差异所导致的不同含义的哲学论述。^[42]安乐哲对中国传统“互系思维”做了进一步探索，他援引威尔海姆（Hellmut Wilhelm）的话说：“以相反相成、互相作用的意义阐释动态更新的过程，对中国传统来说是根本性的”^[43]。郝大维、安乐哲两人还指出：



由于不存在西方式的二元论，它所设置的某些决定原则与这些原则决定下的一切事物之间的本体性分离也就不存在；这样，一切事物间的内部联系则促动产生出一种互系性模式，它以互系性将宇宙秩序哲学化并对它进行阐释。^[44]

在他们所著的《通过孔子而思》一书中，郝大维、安乐哲对阐释中国传统哲学的主流观点，尤其是欧洲盎格鲁传统的主流哲学家，提出了三个挑战性论点，他们认为中国具有的是：其一，一个内在性宇宙；其二，概念偶对性；其三，传统作为阐释域境。^[45]现在我们对其中两点简述如下：

首先，儒家思想秉持的是“事件本体论”（ontology of events），而不是“本质本体论”（ontology of substance）。儒家思想的宇宙观不需要对各种道德（moral virtues）作出抽象的解读，因此，儒家首先关心的是对具体人物在特殊域境中之活动的阐释。儒家对某一人物根据具体事件所反映出的特性，是通过该人物既是主体也是行为的“互系性”模式来进行表述的。在这里，情势为主，主体为辅。

其次，儒家哲学不存在超越意识。宇宙间的一切事物都是不可拆分地、内在地相互联系在一起的。因此，任何两种事物之间都是相互联系在一起的。与西方的二元论思维不同，儒家思想的“偶对两分性”（polarity）认为，就两项事物之间的关系来说，彼此都构成对方所呈现状的必然条件。事物中每一个特殊的方面，既取决于自己本身，也同时受任何其他特殊方面的决定。要对事物内部的关系做出这种“偶对两分性”分析，其核心就是要建立对宇宙的情境化解释，在这种情境化解释中，众多事件之间呈现出严格意义上的相互依赖状态。这种两极互系的形而上，使得“精神/躯体”不能自圆其说的这种二元论概念思维，失去了存在的前提。

西方对中国马克思主义所作的主流理解，与郝大维、安乐哲指出的西方对儒家传统所作的主流解读，遇到类似的困扰。郝大维、安乐哲对理解儒家思想所提出的挑战性论点，同样适用于理解中国马克思主义的问题。换言之，沉淀在中国马克思主义中的，也是“事件本体论”，而不是“本质本体论”。就中国马克思主义而言，对某一人物的特性化处理，也是事件性表述；这种表述是在人物既是主体也是行为的互系性模式中进行的。在中国马克思主义中不存在超越意识，蕴涵的不是二元论或两分法的思维，它秉承的是互系性

的自然宇宙观。不同于西方马克思主义的二分法理论基础，中国马克思主义的“辩证法”讲的仍然是同一事物内部之间那种偶对体的关系，双方均成为构成彼此目前状态的必需条件。

基于上述观点，我以为我的工作只是郝大维、安乐哲二位学者互系哲学模式论点研究的继续。不过，我在这里不是想要证明中国人究竟是如何思维的，我也不想提供一个“西方”和“中国”之间的二分法模式，我仅仅想要提出“通变”这一概念，将它作为一种明显的“思想”（或哲学）风格。“通变”显然是中国传统的，但又不能说是绝无仅有地属于中国。我们看到这种思想风格的力量十分强大，对于中国知识分子来说，可谓信手可得。“通变”风格典型地体现在蔡元培、瞿秋白、艾思奇等许多现代思想家的创作上。的确，中国马克思主义来源于恩格斯，但同时它又是与恩格斯思想具有明显不同的一个版本。中国马克思主义从中国传统中汲取营养，使自己发展成为一种强大的且可付诸实践的现代思潮。这一思潮过滤了西方马克思主义理论中的一些难点。辩证法，中国人自西方拿来，但现在更是中国“通变”哲学的类比物。“辩证法”在中国兴盛、被付诸实践，再也不是欧洲马克思学派“dialectics”的那个原形。我们可以清楚地看到，在辩证法理论在中国发展这一问题上，很多人对中国马克思主义的理解，不是在“辩证法”和“dialectics”之间画等号，就是采取“决定论/意志论”的对立二分法，可以说是一种实在的误读。

我们已知道，“dialectics”的汉语译法是“辩证法”。在古汉语中，“辩证”其实是个研究术语，即所谓“辨析考证”，指的是研究文献和历史问题，根据材料进行考核、证实、比较和说明。它源于汉儒治经，多注重文字训诂，考订名物制度。清代乾嘉时期称其为“汉学”。汉学重实证而轻议论，整理古籍，自群经至于子史，辨别真伪，渐成风气。此时，值清廷文纲甚密，学者群趋考证，训诂一字一音，往往数百言。^[46]然而，作为“dialectics”这一概念的翻译，以对立统一或相反相成为其核心意义，辩证法失去了训诂学风的方法论，变为表达事物之间的内在关系。事物之间既相互区别又互相依赖、互相渗透、互相转化的两体偶对性，致使任何事物内部或一切事物之间均呈现相反相成的关系。

我们发现，中国马克思主义“辩证法”这种互系偶对的抽象思维，包括儒家思想的偶对思想，都能在《易经》中寻觅到最初的渊源。《易经》很早就对这一辩证意义有深刻的类比功能表述，主要表现为对“道”、“易”、“阴阳”和“通变”的思考。《易经》中说：“闾户谓之坤，辟户谓之乾，一闾一辟谓之变，往来不穷谓之通。”^[47]需要注意，重要的是“变通”二字可以顺序颠倒，变作“通变”。其含义是人对“变”与“通”的掌握，并循其规律从而掌握天

下万物的发展趋势。《易经》说：“通变之谓事”，“化而裁之”，“推而行之”^[48]。这里，“通”的含义从“往来不穷”变为“化而裁之”和“推而行之”，也即变为通晓、掌握和遵循万物规律及进行实践。应该说，中国哲学的传统思维模式是由此确立起来的。

这样一种思维，把“道”看作是“变化之道”，或说是任何事物的“变”“通”之道。《易经》象征地提出宇宙间任何事物的一分为二性，并以“一阴一阳之谓道”回答了什么是道的问题。^[49]也就是说恒常不休的阴阳互动就是道。根据《易经》，这种阴阳互动还称作“易”。所谓“生生之谓易”是相反相成互动作用意义上的更生创新。^[50]这里的含义是，“阴一阳”作为对立面是紧密联系着的；一方依赖另一方而成为自己，一方包含另一方的内在种因。现在发生的情形和将来情形的走向依赖于过去曾发生的情形。《易经》说：“夫易，何为者也？夫易，开物成务”^[51]。这是认识的途径，也即“夫易，彰往而察来，而微显阐幽”^[52]。

“道”、“易”、“阴阳”、“通变”可以理解为一种“事件本体论”的概念，而不是“本质本体论”的概念。它们没有西方哲学那种超越的抽象意义，而讲的是自然宇宙的道和具体人物的道。它还包括了人作为一项事件的特性化，其显现为主体及其行为的互系状况。因此可以说，“道”、“易”、“阴阳”、“通变”讲了以下几个至关重要的意义：

第一，宇宙中一切事物都是相互联系的。

第二，一切事件内部或事件之间错综复杂、千变万化的关系都是内在的，可以看为一个基本形式，那就是“阴一阳”及其之间的相互作用与相互依赖。

第三，这种“阴”与“阳”之间的相反相成的互动关系，永远驱动着宇宙中的一切事物处于恒常的变化运动状态。

第四，任何事物都处于变化过程之中，都作为焦点—域境（focus-field）的关系出现。每一事物都是作为“此特殊焦点”对待，并以其为出发角度，沟通为一体之万物。至于一体，它是定焦于全部的一体。一体性本身不是别的，只是就众多特殊焦点的全部范畴而言，任何一范畴自己限定自己，也限定自己的特殊域境。说一物实现其特性化、被作为焦点看待时，我们实际是表示，它直接属于其环境是通过这样一种方式：即它构成那个作为域境的环境，也被那个作为域境的环境所构成。^[53]

沉淀于这四个至关重要意义中的是这样一种一切物事之间存在连续性的宇宙观。这是一种不含西方那些超越、秩序、抽象等绝对概念原则的宇宙观。这一切绝对概念原则包括柏拉图的“形式”、上帝的意志、黑格尔的“精神”以及康德的“非人格理性”。^[54]相反，它是一种互系思维的方法；它本身具有避

免那种形而上学、二元论、本体论、认识论，甚至客观确定性基础的取向。

由于这种缘故，当西方的“辩证法”版本同建立在包括“道”、“阴阳”、“通变”等观念基础之上的互系思维方式进入对话时，它就必然经历一个被重新阐述的过程，其结果是形成一个被转换、呼唤“相反相成”那种意义版本的形式。如果我们说“阴阳的关系是相反相成的”，也就是说它们是辩证的，因为“相反相成”与“辩证”在这里表述的是相同的意思，都说的是“相反的东西具有同一性”^[55]。

不过，通过“道”这种哲学所进行的思维，尤其是“辩证法”，已不是什么可以用简单的定义去理解的东西，它甚至是不可定义的。例如，大卫·迪尔沃斯（David A. Dilworth）将辩证方法定义为：人观察到的“较高一致的逻辑”，它设定和完成一种“对立面的合成统一”。在这个过程中，差别或多元性，还有片面、抽象观点都（不管是艺术性地、积极地还是假设性地）被“归入”（subsumed）和调解进一个呈现的整体之中。^[56]但是，这不是中国人眼里的辩证法。对他们来说，迪尔沃斯的定义没有解释什么，或许什么也解释不了。

“辩证法”在中国环境中已是一种宇宙观和互系认识的方法。它提高人们对偶对矛盾体的敏感性，对彼此的既具个体性又具相互依赖性、既相互渗透又相互转化的敏感性。在传统中，这种性质象征于“阴—阳”之中；用毛泽东的说法，则是“矛盾的对立统一”^[57]。在相反相成的对立关系中，二者之间充满活力的相互作用，导致不可避免的内在与外在的变化。这一思想体系既具有经验的特点，也是逻辑贯通、博大精深的哲学思维方式，可涵盖斑驳复杂的现象和人类经验之全部范畴。

在中国，辩证法讲的是多重、复杂、斑驳的宇宙中一切事物内在和外在之间的关系和变化，而不是什么“较高一致的逻辑”。在辩证意义上，一致和不一致总是互系的、相对的。辩证法不是“设定”和“完成”一个“合成的统一”，而是揭示相反相成的互动。另外，“整体”与“部分”在辩证意义上也是互系、相对的。“整体”不是具有严格边界意义的概念，而更是“通”意义上的表达。也就是说，是不间断和连续，是不可分，是焦点的域境化（contextualized focus）；它不是“出现的”，而总是包含于与域境内其他焦点的互系之中。而且，“统一”是个高度博大的范畴，不一定就是不同观点的“调解”或“归入”，而是更取意于相依和相成，或说是同一域境的共享。“统一”表述的是联系，这种联系的意思是，任何一个事物皆依赖于与其偶对之事物的存在及呈现的状态。所以，“辩证统一”可理解为任何相互依赖事物之间的共存、互变、相辅相成或同含某一素质，等等。简单地说，不管何时何地，只要从事物之间的可能关系方面看，那么，这种关系本身就

已具有一种“统一”性。也可以说，不管何时何地，哪里有矛盾，哪里就有“统一”。（这并非在说“矛盾即统一”那样的傻话。）而从人的方面说，“辩证”则是一种努力，目的在于找出一具体事例中那种特殊的既统一又矛盾的情形。

通过“通变”思维看，迪尔沃斯对辩证法的定义是僵化的，讲的仅是常识性而非哲学性的概念。其常识性在于，它认为矛盾性只适用于思想方面而不是宇宙本身，仅指的是命题之间存在的逻辑关系。例如：逻辑上的非冲突定律（the Law of Non-Contradiction）“ $\neg (P + \neg P)$ ”。这里“P”是一个独立的变量，代表的是一整句话。翻译成白话，这个逻辑定律是：认为“P”和“非P”不能同时成立，这是一个定理。（“It is a theorem that it is not the case that P and not-P.”）即我肯定某一物为“甲”，那我就不能同时也肯定它为“非甲”。事实上，这种认识是基于被分割为不相干和独立部分的概念化现实，从而将真正现实的相互依赖和互系抛之脑后。

显然，在很多有影响的中國思想家那里，“辩证法”更多地被理解为“道”，是一种将宇宙发生的全范畴的变化和互动都带入焦点的思维方式。或许欧尔曼（Bertell Ollman）的观点对中国人来说还算比较容易接受。他说，用辩证法我们能变得有能力去问已经发生的变化是什么样的，什么样的变化将来有可能发生。当然，没有什么人能否认世界上一切事物都处于变化之中，在某种空间以这样或那样的方式互相作用；真实世界是历史性的，是系统地联结的。^[58]然而，困难的是，如何才能把这样的一种现实说得适当？如何才能不对变化视而不见或任意歪曲？如何给这些思维因素以应有的关注？辩证法对这个难题提供了解决方法，它开拓我们的思维，使得我们能够从它们作为真实事物的方方面面出发，使我们知道事物是如何变化到目前的状况的，以及事物所处的更加宽广博大的互动环境又究竟怎样。辩证法要求把这一切要素都统统纳入，作一通盘考虑。^[59]

中国在对马克思辩证法进行理解和阐述的过程中，传统发挥了重要的作用。如果让中国马克思主义成为在西方可以理解的东西，一个行得通的办法恐怕必须包括去见识一下中国与西方思维风格迥异的哲学，那就是“通变”，这需要对中国人是怎样在西方找到辩证法的来源、而又如何以一种差别巨大的方式去解读它的，进行一番详细的调查。一些人可能会说，中国人得到的马克思主义似乎是一种误读西方的版本，然而，这种对马克思主义的中国式解读，确实成为对其哲学发展的重大贡献。在回答“马克思主义是怎样以及为什么会变成存在于中国语境中的这种形式”的问题上，本书的分析解读可能有时显得缺少中心，但是对文化特殊性进行准确的研究，在这里是必不可

免的，因为它对中国接受来自西方的马克思主义思想具有重大意义。我们的这个分析过程还包括对西方马克思主义和中国传统在 19 世纪末 20 世纪初相遇时的历史条件的介绍，以及在当时的历史条件下，马克思主义思想是怎样与中国文化形成对话的等重要议题。而对这一问题的直接回答，则是贯穿在对中国辩证思想家瞿秋白、艾思奇、毛泽东等人文献的分析之中的。

为了追溯“马克思主义辩证法”与“中国马克思主义辩证法”的根本差异，本书的第 1 章对中国传统那种独特的宇宙观进行了分析。分析的过程，主要是对古代哲学典籍《易经·系辞》的考查。在这一分析中，我们发现“通变”思维是中国哲人的一种炉火纯青的思维方式，它是独特但又不是绝无仅有的中国思维，它是如此强大，以至于占据了几乎所有中国知识分子的头脑。这是一个系统而又完整的工程。第 1 章的论证，是在“通变”思维模式自然宇宙观所具有的若干特征上展开的。第 2 章叙述马克思主义东渐中国的重要历史背景，以及被中国人最初接受的过程。这个过程包括“辩证法”首先被译成日语，之后又转译成汉语，这使得它经历了一个在哲学上发生根本变化的过程。第 3 章分析西方思想通过日语传入中国，“通变”因素被包含于这一解读辩证法的最初阶段的情况。用“辩证法”这一特殊词汇作为马克思主义辩证法的对等中文词汇，为“马克思主义辩证法”和“通变”之间至少在表面意义上的融合，提供了一种可能。恐怕这也是当时许多中国知识分子对马克思主义怀着极大热忱的基点。第 4、5、6 章分析“辩证法”和“唯物论”进入中国后，在瞿秋白、艾思奇以及很多其他前卫知识分子的著作中，是获得了怎样的回应和处理的。同时，我们也对“辩证法”和“唯物主义”如何在他们的著作中变成一套讲“通变”思想的再生话语的问题展开分析。辩证唯物论在一套中国互系思维的话语语境中，最终被通俗化和中国化了。这就是现代中国思想发展的一种结果。第 7 章分析马克思主义辩证法最后在毛泽东思想中的形成与成熟，它呈现出了一种特有的中国形式。辩证唯物论在中国的经历表明，中国马克思主义是中国传统的延续，它克服了伴随西方马克思主义的一些理论困境。优劣与否尚且不论，这种情形确实可称为马克思主义的第三条道路。不过，在这里需要特别注意的是，从历史学和政治学方面来看，这种“第三条道路”不能被看成是与马克思主义相割裂的道路；而在哲学上，它又确实更多的是中国哲学传统的延续。从全书看，作为最后一章的结论是很独特的部分，因为在“通变”的意义上，这一部分将“给予中国式的‘自由主义’一个及时的警告”^[60]。

注释

[1] 参见弗朗西斯·苏：《毛泽东的辩证理论》，xi页，波士莱德尔出版公司，1981。（Francis Y. K. Soo, *Mao Tse-Tung's Theory of Dialectic*, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1981, p. xi）

[2] 西方中国问题专家的一般共识是：马克思和前列宁主义的马克思主义是决定论的。相反，列宁和毛泽东则是意志论者。马克思之所以被认为是决定论者，是因为他在《〈政治经济学批判〉序言》中的一段名言：“这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”（参见《马克思恩格斯选集》，2版，第2卷，32页，北京，人民出版社，1995）

[3] 参见安德鲁·华尔德：《马克思主义、毛泽东主义和社会变化》，载 *Modern China*（《当代中国》），Vol. 3, No. 1 and 2 (Jan./Apr., 1977), p. 103.

[4] 参见斯图尔特·施拉姆：《毛泽东的思想》，8、63页，纽约，剑桥大学出版社，1989。（Stuart Schram, *The Thought of Mao Tse-Tung*, New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 8, 63）

[5] 参见上书，140页。

[6] 参见上书，200页。

[7] 同上书，206页。

[8] 施拉姆对华尔德在关于马克思主义和毛泽东思想问题上所作的论战回应，载 *Modern China*, Vol. 3, No. 2 (April, 1977), p. 169.

[9] 参见魏菲德：《回应》，载 *Modern China*, Vol. 3, No. 2 (April, 1977), p. 161.

[10] 参见莫里斯·迈斯纳：《李大钊和中国马克思主义的来源》，94页，1967。（Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, p. 94）

[11] 参见皮特·扎罗：《无政府主义和中国的政治文化》，237页，1990。（Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1990, p. 237）

[12] 同上书，254、255页。

[13] 同上书，253页。

[14] 同上书，12页。

[15] 参见上书，16页。

[16] 参见上书，12页。

[17] 参见迈克尔·拉克：《中国布尔什维主义的起源》，44、46、50页，1990。（Michael Y. L. Luk, *The Origins of Chinese Bolshevism*, Hong Kong: Oxford University Press, 1990, pp. 44, 46, 50）

[18] 同上书，16页。

[19] 参见上书, 46 页。

[20] 参见上书, 232 页。

[21] 参见尼克·奈特:《毛泽东辩证唯物论》, 15~19 页, 1990。(Nick Knight, *Mao Zedong on Dialectical Materialism*, New York: M. E. Sharpe, Inc. 1990, pp. 15 - 19)

[22] 参见上书, 9 页。

[23] 参见上书, 51 页。

[24] 参见上书, 44 页。

[25] 参见上书, 10~11 页。

[26] 参见上书, 25~28 页。

[27] 参见李约瑟:《现在中国中的过去》, 286、291 页, 1960。(Joseph Needham, *Past in China's Present*, *The Centennial Review*, 4, 1960: 286, 291)

[28] 参见上书, 290 页。

[29] 参见上书, 291 页。

[30] 参见窦宗仪:《用儒道阴阳辩证法补救马克思主义的“质变飞跃”概说》, 载《亚洲侧影》, 1989 年 4 月卷 17 第 2 期, 115 页。(Tsung-I Dow, *Remedy the Marxian 'Qualitative Leap' with Confucian-Taoist Yin-Yang Dialectics*, *Asian Profile*, 17, No. 2. April, 1989: p. 123)

[31] 参见郝大维、安乐哲:《汉之思维》, 238 页, 纽约州立大学出版社, 1998。(Hall and Ames, *Thinking from the Han*, Albany: State University of New York Press, 1998, p. 238)

[32] 参见安德鲁·华尔德:《马克思主义、毛泽东主义和社会变化》, 载 *Modern China*, Vol. 3, No. 1, 2 (January and April, 1977), p. 101.

[33] 同上, 112~123 页。

[34] 参见皮特·马尼克斯:《马克思, 马克思主义和毛泽东主义: 概述》(手稿)。这是他 1992 年为我的博士论文所写的讨论稿。另参见他所著的《社会科学的历史与哲学》, 105~108 页。(Peter Manicas, *A History & Philosophy of the Social Sciences* [Basil Blackwell, 1987], pp. 105 - 108)

[35] 同上。

[36] 参见阿里夫·德里克:《毛泽东与“中国马克思主义”》, 见布莱茵·卡尔、英地拉·马哈林汉编:《康柏年亚洲哲学百科全书》, 602 页, 伦敦、纽约, 1997。(Arif Dirlik, *Mao Zedong and 'Chinese Marxism'*, *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, edited by Brian Carr and Indira Mahalingam, London and New York, 1997, p. 602)

[37] 参见上书, 613、614 页。

[38] 参见上书, 611 页。

[39] 参见上书, 593~615 页。

[40] 参见安乐哲:《孟子哲学与秩序的未决性》(Roger T. Ames, *Cosmos in the Accosmotic Han Dynasty*), 见李明辉编:《孟子思想的哲学探讨》, 39 页, 台北, “台湾中央

研究院中国文哲研究所筹备处”，1932。

[41] 参见理查兹：《孟子心论》，86～87页，纽约，1932。（I. A. Richards, *Mencius on the Mind*, New York: Harcourt, Brace, 1932, pp. 86-87）

[42] 参见张东荪：“A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge”，in S. I. Hayakawa, *Our Language and Our World*, Harper, New York, 1959；郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，295页，纽约州立大学出版社，1995。（*Anticipating China*, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 295）

[43] 赫尔姆特·威尔海姆：《易经中的天、地、人》，35～40页，华盛顿大学出版社，1977。（Hellmut Wilhelm, *Heaven, Earth, and Man in the Yijing*, Seattle: University of Washington Press, 1977, pp. 35-40）

[44] 郝大维、安乐哲：《汉之思维》，235页。

[45] 参见郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，11～25页，纽约州立大学出版社，1987。（Hall and Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York Press, 1987, pp. 11-25）

[46] 参见《辞源》，下册，1871页，北京，商务印书馆，1997。

[47] 《易经·系辞上》。

[48] 同上。

[49] 同上。

[50] 同上。

[51] 同上。

[52] 《易经·系辞下》。

[53] “焦点—域境的模式”来源于对一事物与宇宙之关系的理解。这种关系构成于行为的域境化。互系的秩序产生于众多偶对的“彼”和“此”的协和之中。偶对的“彼”和“此”是形形色色的焦点及其所在的域境。域境化的行为包括对万物独特细节和谐互系的认识，是它构成了这个世界。关于这个模式的阐述，参见郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，234、236、239、242～244、268～278页。

[54] 参见《现代汉语词典》，1242页，北京，商务印书馆，1979。

[55] 请注意，这个“同一性”不是“identity”，而是一种中国意义，即严格意义上的互系或通。

[56] 参见大卫·迪尔沃斯：《世界角度的哲学》，29～30页，耶鲁大学出版社，1989。（David A. Dilworth, *Philosophy in World Perspective*, New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 29-30）

[57] “矛盾”一说的妙趣之处还在于其词源可追溯至韩非子“以子之矛攻子之盾”的寓言。它原本寓意言语行为互相抵触，后来成为辩证法上指客观事物和人类思维内部各个对立面之间的互相依赖又互相排斥的关系。如果说“矛盾”与“阴阳”在观念上有所区别的话，或许在于“矛盾”包含实在的抵触。它们没有区别的地方在于都是互系性的，而不是二分法式的思维。

[58] 但这个观点还是可以辩论的。比如巴门尼德经常被理解为，相对于赫拉克利特的流动本体，提出的是本体永恒理论。而且学术界普遍认为，柏拉图的“两个世界”本体论是调解永恒与变化的努力。事实上，如果更精确些，应该说西方哲学的主流传统倾向于永恒而非变化。

[59] 参见伯特尔·欧尔曼：《辩证的调查》，10、24 页，纽约，1993。（Bertell Ollman, *Dialectical Investigations*, New York: Routledge, 1993, pp. 10, 24）

[60] 这句话我是引自罗佑拉大学哲学教授、亚太研究中心主任罗宾·王为本书出版所写的评论。



第1章

“通变”：一种中国的思维风格



斯图尔特·施拉姆、李约瑟和尼克·奈特都认为，中国马克思主义具有明显的中国特色。德里克甚至已经指出中国共产党人继承的马克思主义是一个已经从它欧洲历史发源地“去土壤化”的马克思主义。作为对这一问题的继续研究，我的兴趣是探讨中国马克思主义的中国性。这种中国性到底是什么？中国马克思主义到底与马克思的马克思主义或马克思之后的马克思主义差别在哪里？或者用德里克的话说，欧洲马克思主义“去土壤化”之后来到的这个中国“土壤”到底是什么土壤？我将把中国马克思主义的“辩证法”与马克思主义的“dialectics”的根本差别追溯到中国传统的独特宇宙观认识上去；正是这种中国独特的宇宙观认识成为中国人解读马克思主义的特色内涵。我要指出的是，这个西方和中国学者或说马克思主义者都理所当然地视为“辩证唯物主义”（“Dialectical Materialism”）的东西，其实是传统思想的现代版本；正是这个传统思想的“中国性”现在成为了中国马克思主义的“中国性”。^[1]

国内外有许多现代学者都致力研究过中国与西方哲学传统的差异。这种努力在西方可以追溯到1934年出版的马塞尔·葛兰尼特（Marcel Granet）的《中国》（*La pensée chinoise*）。它一直延续到最近的列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）、纳森·西尔文（Nathan Silvin）、葛瑞汉（Agnus C. Graham）以及郝大维和安乐哲。他们著作中用来表述中国思想风格特点的术语很多，例如“阴阳宇宙观”、“阴阳思维模式”、“辩证思维”或“互系思维”等等。

应当说郝大维和安乐哲对中国的互系性思维模式探索得很深，表述得也很清晰。他们说这种互系性的思维风格是这样的：



对一个事物或事件做出解释，首先你要将它纳入一种机制。这种机制是按照类比关系组建起来的。类比关系是为着这一机制而选择出来的事物或事件之间的类似关系；然后再冥思和采取行动。而这行动是这些关系所喻义的。^[2]

其实这段话的意思在“通变”观念里获得了充分的表达。“通变”可以说是早在《易经》里就已建立起来的一种思维风格。世世代代，它被沿袭、被发展，不仅深深伴随中国古代文化的发展，而且也不失为当代中国的强大思维倾向。

据《说文大字典》，“通”的意思是“彻也开也礼知类通达”。“彻”即“通”。“达”被解释为“路九通谓之达”，又“行不相遇也”。^[3]“变”是以“易”、“化”、“更”、“忽”、“倏”作解释的。^[4]“易”源自“蜥易蜥蜴守宫”^[5]象形，还意为“或为此物相贸易也。又避易却退貌，又不难也，又忽也”^[6]。汉朝许慎撰《说文解字》又有：“日月为易象阴阳也。”^[7]“化”谓“教化也”、“教行也”^[8]。“教”又谓“上施下效”^[9]；“行”又谓“人之步趋也”^[10]。“更”以“改”注。“改”谓“己有过文之即改”^[11]。

上段追叙一系列“通”和“变”的联带字，意在说明“通”和“变”的意义是由物事比喻出来的。每个联带字都可以说是一件事，或者说“通”、“变”的意思是从类比物关系引申出来的。“通”与“彻”、“达”有类似物关系。“变”与“易”、“化”、“更”、“忽”、“倏”有类似物关系。可以说，在此类范畴的类比物关系中，“彻”和“达”是作为“通”的必要条件的。也即是说“通”的意义是什么取决于与“彻”和“达”的类似物关系。“易”、“化”、“更”、“忽”、“倏”对“变”来说也是这样。其实“通”和“变”本身就在于它们是哪些其他字的类似物事的关系。从《易经·系辞》看，一个清晰的“通变”的功能性类比物事就是“户”的“阂”与“辟”。

“阂户谓之坤，辟户谓之乾，一阂一辟谓之变，往来不穷谓之通。”^[12]

这段话中，“变”与“通”同对两件事存在类比物事关系，就是户的“阂”与“辟”。它们也同指从“辟”到“阂”和从“阂”到“辟”这一“变”的过程。“变”，说的是别异性意义的“变”，而“通”，讲的则是连续性意义的“变”。所谓连续性意义的“变”，就是由一物事到另一物事的变化中，从

未发生断续，而始终是连续。变是连续，如果此与彼不存在连续，则不会有变。反之也是如此。如果此与彼不相别异，则也不会有变。

不少中国哲人以为天下万物之间无不存在“变一通”关系。这一点可以看作是西方意义上的所谓客观的东西。更进一步讲，“变一通”也可以颠倒过来成为“通一变”，或者说成为“通晓变化”的意思。这样，“通”就从“一阖一辟”、“往来不穷”的意义成为“通变之谓事”、“化而裁之”和“推而行之”的意思。这就是说，“变一通”延展了它类比物事的关系，成为“通一变”。“通一变”是对“变一通”的领悟，是把人领悟为一种延续，领悟为顺应“变一通”而行，与“变一通”相通。“通变”和“变通”的物类比关系向我们指涉一种“主观性”与“客观性”的互系模式，而非二元分叉。

认识到“通变”寓意于在变化中沿循延续是很关键的。“通变”，或者说变中循续，它强调户辟户阖之间、互系偶对物事之间发生的是贯穿其变化的延续。在《易经》里我们发现这种通变思想有三处相互联系的关键点：延续、变化和两端偶对。用一句话来说，通变就是任何互系偶对物事之间变化着的延续。延续本身永远包含动、变、偶对性、过程性、事件性。变化是互系偶对性中的互动体现。相反，互动本身也是互系性与延续性的体现。通变，或者说变中循续，作为一种风格独特的思维就是这样在中国哲学传统中建立的。

《易经》至少是一部有两千年以上历史的古代经书。中国的大部分《易经》学者都认为它原非一人所作，而是多人集成之作。伏羲被认为是创作爻卦又在八卦基础上发展六十四卦的第一位哲人。后世哲人文王、周公等承先启后，为六十四卦追缀释说文字，成为卦辞、爻辞。再后世又有进一步释说文字接缀，即所谓彖传上下、象传上下、文言、系辞上下、说卦、序卦和杂卦，又称《十翼》。《十翼》曾相传为孔子所作。但大多数后来学者都认为《十翼》应是战国末期的学者所撰。

《易经》象征性、涵盖性极强，寓意既晦涩又深奥，自古以来对它进行诠释解译的人无数，致使注疏阐述浩如烟海。例如，汉朝儒家重于《易经》的象数意义，宋明理学尤其致力于《易经》的“义”“理”思想解析。由于各学各派兴趣所在迥异，所以对于《易经》究竟为何书、所谈为何事的理解也是莫衷一是。

走入近代，《易经》的研究也步入更为多元角度的阶段。历史学家期待从《易经》中发现有关史前中国的新头绪。自然科学工作者想要从易象角度探求宇宙的秘密。文学家则认为“卦”“爻”“辞”乃是一种特殊风格的古代民歌。不过，虽然《易经》的研究斑驳不一，但大多数《易经》学者在一个问题上

结论是相同的，那就是《易经》为中国哲学传统各学各派提供了一种原生的思想类型。我在这里特别选择《易经》这部古代文献的《系辞》等后缀释说文字部分，是因为我以为“通变”的思维风格是在这里形成。从这里延展开来，通变建立了中国儒家、道家乃至佛家文化的哲学雏形。通变思维不仅凝聚于中国高层，而且融化于民间的文化。

也许“互系”可以作为英语“correlativity”一词的贴近翻译。它油然带给人们一种二物相系不离的意象。这一意象是表示“通一变”的一种类喻方法。这种意象是在二偶物事各向其对方贯通而去的任何类比物事中显现出来的。互系应永远看成是包含二偶物事各自向其对方的变化。

物事是如何“通”、如何成为互相延续的呢？其互系方式又是如何？是完全全互系在一起，还是各自系结在一根绳子的一端？如果是各自系结在绳子一端，这根绳又有多长？或者说，偶对物事相距有多远？它们系结在一起究竟是很紧密呢还是很松散？这些问题都与一个“变”字相关。变是对差异而言的类比物事。因为它可以理解为在差异意义上的延续，是一物向另一物的“成为”过程。变化内含着互系，或者英语说的“correlativity”。变化之所以有，是因为互系，或者说因为“通”，或者说因为二物构成各自对方之延续。

另外，“通”可以说是任何形式的“互系”。“通”可以说永远意味着延续，而它又只有通过“变”才会成为可能。“通”不是静止的延续。这种“通一变”思想内涵不意谓形而上学那种静止的连续。“通”永远内含一个具体事物与其他事物互系关系上的“变”。下面是我们可以从《易经》中总结出来的“通变”哲学的七大启示。

第一，一个互系关系的宇宙

从户的一阖一辟我们知道它的“往来不穷谓之通”。所以我们从《易经》的通变哲学风格可以总结出来的第一个启示就是一切事物都构成任何一切其他事物的延续。通变思维所看到的宇宙是一个融会贯通、具有互系关系的宇宙。《易经》讲道：“圣人有以见天下之动，而观其会通。”^[13]它还说，户一阖一辟之中这样的“变通”，也配合着一年的四季。即“变通配四时”^[14]。贯通变化之中的延续也适用于天地、万物、男女、夫妇、父子、君臣、卑贱、礼义等等。《易经》说：



有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。^[15]

我们应当有这样的意识，就是这里“通变”的哲学风格所看到的宇宙不是只有一个秩序，是直线式因果关系的，或者说是“A决定B”、“如果……就……”那种定理模式般的世界。安乐哲认为，在“万物”或“万有”后面不存在一个本体的存在（Being）。在众（many）后面没有一个孤（One）。这不是犹太—基督教的宇宙，认为一切现象都是依赖一个并且只有通过一个超越的、创世的神才获得意义，因而概念上是同一性的。^[16]这个“通变”的宇宙没有边界，只有生生的延续：无生有，一生二，二生三，三生万物。

第二，包含任何形式和类型的互系

第二个启示涉及的问题是互系关系的方式和类型。万物之间究竟以什么方式互系？应当说，互系的方式类型可以是任何的。说它的方式和类型可以是任何的，首先意味着事物的互系关系可以是任何量度的，松散也好，紧密也好。再者指的是事物之间互系关系所处的范畴。这可以是任何范畴的。就是说，它既可是内部的也可是外部的。范畴也可以是多层次的、多维面的、多重合的，或者说一句话，多范畴的。《易经》通篇提到的互系关系的形式和类型有许许多多，也形形色色。比如，我们可以说：



“一阖一辟”——承续变更的互系方式；

“阳卦多阴，阴卦多阳”^[17]——各自存在于对方的互系；

“山泽通气”^[18]——连续性或相通的互系；

“困穷而通”^[19]——终与始的互通互系；

“神无方而易无体”^[20]——摒弃任何界限的互系；

“同归而殊涂”^[21]——差异之间的互系；

“刚柔相推”^[22]——互相作用的互系；

“水火〔不〕相逮”^[23]——相辅的互系；

“雷风不相悖”^[24]——又一相辅的互系；

“天地氤氲”^[25]——互相融会的互系；

“男女构精”^[26]——互相交构的互系；

“刚柔相易”^[27]——互相交换的互系；

“寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成焉”^[28]——往来、替代位置、互相承续的互系，等等。

上述所列的互系类型，“阳卦多阴，阴卦多阳”可视为紧密类型。而“山泽通气”恐怕是很松散的类型。这么多互相偶对之物，每一对都有自己不同的相系范畴。实在地，通变哲学将每一偶对物都看作是一个互系范畴视野中的视点。两物之中每一物皆要求与其偶对之物作为自己之所以然的条件。任何偶对中之两因素、两方面都是对应性地关联着，其中每一方以另一方作为自己获得适当表达的条件。

总而言之，互系可以是松散的、紧密的、任何形式的。互系可以是多层次、多维面，多重合和多范畴的。实际上，这正如郝大维、安乐哲所说的，没有任何单一因素或方面在严格的意义上超越所有其他。任何因素都是与其他因素有关联的，一切因素都是互系着的。

第三，人是自然之延续

在一个充满互系关系的世界里，人是天地的延续。这与第一点启示相呼应。变通贯于天地、万物、男女、夫妇、父子和君臣。因为不存在一物凌驾于万物之上的情形，一切因素都互系着，人也包含在其中。

人是自然之延续是个关键的观点。这是因为我们习惯观察到的是一个与人的主观性相矛盾的物质世界。可是从《易经》的观点看，认识和实践、探索和领会以及其他诸如此类的主观活动可以说具有同样的变通意义，都贯穿变化的延续，都被认为是互系世界的延续。换句话说，天下发生什么事情，人的头脑就发生什么事情。

人作为自然之延续就是所谓“通天下”，就是对天下事物的透彻领悟。“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”^[29]这里，“通天下”是指遂通天下万物之本，正所谓“夫易，圣人之所以极深而研几也”^[30]。所以，“通”是通晓，是透彻领悟；“通天下”是通晓天下一切事物的变化始向。

什么叫“通晓”？用《易经》的话就是“观其会通”、“通其变”和“通神明之德”。从“见天下之动，而观其会通”可以知道“观其会通”的含义是贯穿于天下一切运动变化之中的延续性。观其会通实际上是“观变”、实现通晓其“变”，也即在“观变于阴阳”^[31]意义上的“通其变”，也是“神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦”^[32]的“通其变”。

至于通晓的意义在于“通神明之德”，这里将这个“神”字搞清楚十分重要。“神”字是个描绘性词，描绘的是从人的方面追求而且实现与天地的延续（或者说合一）的时候是什么情景。也就是说，人一旦达到“通变”境界就到达通神的境地，因为变化总是给人以某种神秘感，经常出现不可预料和深不可测的走势，令人惶惑，从而成为人永不休止地探求的课题。《易经》说：“知变化之道者，其知神之所为乎？”^[33]知变化之道者，包牺是个典范。《易经》说：



古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德。^[34]

然而，通变风格的哲学观点认为，人作为天地的延续并非仅仅意味着达到透彻领会变化与神秘。人不仅需要通变，而且需要变通。这是因为“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”。就是说，化育而又裁节叫做“变”，乘变往之叫做“通”。也可以说，通晓变化委实只是人努力的一半，人还需要按照事物变化裁节的情势利导行事。这里我们就看到了外部世界的变通与人主观变通的延续。变通即随延续而变，随不同实践、不同情势条件之变而变。正所谓“变通者，趣时者也”^[35]。所以，通晓心境而变通行事才是通往最大成功之道。也即“变而通之以尽利”^[36]。

在这种通变和通天下的观念之中，我们看不到人与自然的分离和主观与外部世界的对立。而且人的知与行之间也是互相延续的。天下之事即是人的知行之事。当人真的做到与天地通续时会是什么情景？按照《易经》的解释就是，人如何通晓的与实行的即是天地如何变化的。这之间没有冲突。人的计划绝对不可与变化着的天地的延续脱离，这样，就决不会出错。只要循变而应，人在自己的事业上就会取得成功，事半功倍。正是这种通晓日夜的变化之道使人获得通往一切知识的能力。所以宛若神明，人则不被局限的条件约束，他的循变行事将不受任何形式的限制。正所谓：“与天地相似，故不

违……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”^[37]在这里我们又接触到一个重要的通变哲学观念，那就是下面我们要讨论的“神而明之存乎其人”。

第四，神是人，不是上帝

通变哲学的第四点启示是带根本性的观点，那就是：神不是上帝，而存乎人。我们需要追溯神在古代是什么意思。根据《说文大字典》：神从示、申（可以说是出示与表明之合意）。示为“示人，凡示之属皆从示”。“示”的解释类比事物是“天垂象见吉凶所以示人也”^[38]。申的解释性类比事物是“即神也七月阴气成体自申束从臼自持也”^[39]。申既有舒展、通“伸”的意思，又与“神”相通。神的解释性类比事物则是“天神引出万物者也”。根据这种情况我们可以说神隐含着延伸、延续，以此出示并有所表明的意思。另外与“神”密切相关的汉字是“诋”和“祕”。根据《说文解字》“天神引出万物者也”^[40]谓神，“地诋提出万物者也”^[41]谓诋。祕，“神也从示”^[42]。现在我们发现“神”在古代所表达的是天、地、人合一的延续。

此外，《易经》里另有几个关于“神”的解释性类比事物例子。一是：“神也者，妙万物而为言者也。”^[43]二是：“阴阳不测之谓神。”^[44]三是：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。”^[45]在这些类比物关系里神可以理解为“神秘”、“深不可测”和“晦涩不解”，或者是什么妙不可言之物。这样“神”又是贯通于变异之中的神秘延续，即所谓“神无方”。这样的神秘延续往往挑战人的领悟能力。神是通过事物引申作出的信息传递，而不是靠语言。

这是值得重视的启示。对于《易经》中的这种通变思维来说，神不是上帝，神是存乎其人的。所谓“神”，只是对乏于通变的人来说的，是对哪些领悟不到变化之中的延续，领会不到世界上一切差别之间存在的延续的人来说的。这样的人往往需要“上帝”或宗教信念来寄托他们与天地的关系。而在通变意义上，一件事物是否“神”，依赖于人对自己的智慧的开发。正如《易经》所说：“神而明之存乎其人。”^[46]人能够达到“神而化之，使民宜之”^[47]。人可以掌握事物的精义延续，使自己进入神化般通晓万物的境界。这应该是《易经》“精义入神”之义。^[48]人一旦达到如此境界，彻悟被以为是“神”的东西，“神”则不神；那么，可说是“穷神知化，德之盛也”^[49]。

通变这一根本观点以“神而明之存乎其人”之说摒弃任何超越原理，而且以贯通延续思考将人置于与自然宇宙相互依存的地位，这正是葛瑞汉感叹的一

般从西方思维方式出发所不可理解之处。

第五，变是延续

通变思维第五个启示告诉我们变是作为延续来看待的。从一时到另一时，一地到另一地，一物到另一物，一种方式到另一种方式等等贯通着延续。变化意味着处于运动的互系。而且延续使得过程发生，使得一种过程到另一过程，从一物事到另一物事成为可能。延续总是呈现运动和变化，使得互系成为可能。

我们在前面讲到变的时候说过，通和变，是指从一物事到另一物事的“成为”过程而言。通就是对延续而言“变”；换言之，也即在“成为”当中有延续。倘若一物事与另一物事没有延续，那么“变”或“成为”也不可能。

“变”是对差异和类别而言“延续”。从一物事到另一物事有“成为”或“变化”之发生是因为它们之间的类别之异。如果没有差异，“成为”或“变化”则绝不会发生。“往来不穷谓之通”，“通”之所以可能是由于变，是因为一阖一辟之间的“成为”或“变”，也即因为“一阖”与“一辟”之差异。另外，当一系列变化行之以尽时，另一系列变化又由始以行。只要有变化发生，就有“通”，就有“延续”在其中。正所谓“易穷则变，变则通，通则久”^[50]。

在无穷无尽种变化的范畴之间，尤其重要的是“互系”和“生”的观念。《说文大字典》云：“进也，像草木生出土上。”^[51]“生”的观念对生命采取的是积极的态度。对中国人来说是哲学之中心。那种“天地人”的世界观是一种自然和人的贯通延续观。在这个观念里有的是一种充满生命的“生生”创造过程的“宇宙”。这就是《易经》说的“生生之谓易”^[52]，也正所谓“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生”^[53]。也正因为如此，“天地之大德曰生”^[54]。

人们需要在深刻理解变化的基础上注重“易”。如同许多汉字一样，从象形意义上说，“易”的字面意义是在与类比物事的关系上获得的，如“蜥蜴守宫”和“日月为易象阴阳”^[55]。易间接获得如下意义：贸易、退却、简单、容易，还有遗忘和忽略。根据潘立文《易经要义问答》的说法，易可以是变、不变、简易和交易。简易即包括从开始、经过中间阶段到终止的过程。^[56]在这些对于中国人来说没什么难懂的东西中，从西方思考方式看，值得特殊说明的是：变是万物之化、转；不变是万物化、转中之“续”（continuity）。

再进一步看，“易”又讲的是“变”和“通”。易强调“成为”或“变化”过程。这种过程的特点就是物事的互相承续、互相变化、互相交易、互相取代等等。“易”总是喻示具有延续或互系的两物事，如一阖一辟、生生，都是

意味着相反相成的偶对物事。所谓“生生之谓易”，简单得像“草木生出土”的现象，而其中蕴涵着诸如乾坤、阴阳的偶对及其相互转化、交换、取代的“易”。“乾坤”各有其相对之位，而“易”的互相转化、承续，互相变化，互相交易或取代，无时不贯乎延续其中。正所谓“乾坤其易之缊邪。乾坤成列，而易立乎其中矣”^[57]及“天地设位，而易行乎其中矣”^[58]。

如无乾坤、阴阳这等偶对物事，“易”也就没有了。反之，如果没有“易”的过程，乾坤等物事也会殒息，这即是《易经》说的“乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣”^[59]。是“易”的过程构成了元始，生成了天地和四时。《易经》说“是故，易有太极，是生两仪。两仪生四象”^[60]。而且《易经》申明“易与天地准，故能弥纶天地之道”^[61]。

从“易”的物事之道的理解，“易”是取得对宇宙万般斑驳的事物知识的开启，并且助人行事、成事，因为“易”弥纶天下万物之道。“易”的所为仅此而已。人能对“易”达到通晓从而发现天下之延续。《易经》说“夫易，何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”^[62]。

“易”之道显明过去，并使人感察物事的未来，剖析物事的细微，昭著其混沌。受益于“易”，人可以凭借适当物事名分进行辨析。这样，物事的评判则会无不中正，无不断然，进行任何实践无不适中妥当。这就是《易经》所说：“夫易，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名，辨物正言，断辞则备矣。”^[63]进而，“易”的思维方法是简易的，因为易的变化之道是简易的。通过艰苦的努力达到如此简易、自由的地步，人可以掌握天下一切之理。正如《易经》所说：“易简而天下之理得矣。”^[64]

总而言之，是易的物事过程的往来无穷，是那种互相改变、互相承续、互相变化、互相交易、互相取代等等的过程包含着“变”。而且由于物事的“变化”，使其包含通（或曰“延续”），且又“通则久”。易喻示着作为偶对物事相反相成关系延续的变化过程。

第六，相反相成偶对体

第六点相反相成偶对体是全部通变思考方式的核心。这是因为中国对社会、政治和宇宙过程的阐述无不基于偶对体的观念和相反相成的作用观点。但是正如郝大维、安乐哲所指出的，中国人的偶对体概念不是西方那种二元主义的“光明/黑暗、男/女、主动/被动的偶对体概念”。从二元主义的概念出发，黑暗与光明是互相排斥的，它们只是理念上的互相牵涉，在匹配上构成一整体。^[65]而通变意义上的偶对体则根本不同，它无不包含延续或互系。例

如，乾实际是“成为——坤”，反之，坤是“成为——乾”，二者互含和向对面转化。类比概念如阴阳、刚柔等等皆是如此。而且在中国哲学传统的通变思维中，所有这些偶对体总是发生在特定场合，具有具体情势，需要作出具体鉴别。

在延续或者互系的通变观念上进行思维，意味着着眼点在于阴阳这样的两个基本因素，或者说在两个对照性的概念之间，强调的是这样的一种两物事间的关系，即其中任何一方都需要另一方作为自己所以然的必要条件。郝大维、安乐哲说：“这种偶对体显著的特性是每一端只能借另一端获得对自己的解释。”“左需要右，上需要下，己需要彼。”^[66]或者用冯友兰的话是“相反而不可相无也”^[67]。所以说，在通变的意义上，不仅相成而且相反都构成互相间的延续。偶对体，或者说成对体，或者说偶对物事，正是《易经》本身所理论的主要内容。在语法上，它们可能是任何句子成分。比如作为名词的有阴阳、本末、奇偶、君民、乾坤、君子小人、天地、男女、寒暑、父子、日夜、夫妇、水火等。作为形容词的有大小、健顺、刚柔、近远、低高、贵贱、动静、吉凶、尊卑、善恶、安危、乱治、存亡、难易等。作为动词的有闾辟、君藏、往来、进退、生死、始终、顺逆、屈信、损益等。

这种互系性偶对反映出对宇宙的通变意义的哲学理解。它要求将任何事物看成是具有两个方面，正所谓“一物两体”^[68]，或者说“有一物必有与之相反者以对之”^[69]。偶对双方随不同情况而不同，可以是两方面、两因素、两基本成分、两基本属性、两极或对照形象。它们可以是属于任何范畴的。比如，只要它们构成偶对、包含相反相成的互相作用，它可以是行为、模式、方式、性质、位置、价值等等。

中国古代思想家正是在相反相成的作用观念上，在这些互系性偶对物事的观念上，来认识变化的本质的。这不是在西方柏拉图和亚里士多德传统意义上的“唯此一个世界”（the one world），或者说“此一宇宙”（this Cosmos or this Universe）。西方意义的“此一宇宙”是具有边界的、自我关闭的（self-contained）、自我满足的（self-sufficient）、有限的和静止的。由于它的自然实在状态是静止的，所以使得一个原始的推动者成为抽象思维上的必需。相比之下，中国人的世界是自然的、自为的，这使得任何超越的本体存在都是多余的。这个自然世界的自为，其运动力量或者变化来自偶对体相反相成的作用，来自天下万物自己而不是来自任何外部的推动力。《易经》列举的这种自为的相反相成的互动力量很多，例如相推、相易、相荡、相感、相薄、杂居、合德、通气、氤氲、相逮等等。下面有四个例子：



刚柔相推，而生变化。^[70]

故水火〔不〕相逮，雷风不相悖。山泽通气，然后能变化，既成万物也。^[71]

日往则月来，月往则日来，日月相推，而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成焉。^[72]

天地氤氲，万物化醇。^[73]

因此，互系性偶对是一种中国古代宇宙学生成、演进的根本阐述原则。它告知了一种与上帝无关的、充满活力的循环和过程。它的时间与存在（being）的互系关系将这种宇宙学与古代西方超越形而上学的宇宙学分离开来。它提供了一种对天下不设边际的宏观角度认识，而绝不是一孔之见。天下不断地自我创造正如事物不断地生成于自己。既充满有源于无，也总充满有成为无的可能。有无相生，无始无终。每一刻既是终也是始。通变哲学没有二元主义，没有上帝创世神话，除了以偶对因素相反相成的互动表达变化的发生之外，没有任何不可变的、永恒的因素以保证一种直线性因果关系秩序的存在。是什么使得世界万物在运动？古代的《易经》作者们叙述道：



万物出乎震^[74]。动万物者，莫疾乎雷。桡万物者，莫疾乎风。燥万物者，莫燥乎火。说万物者，莫说乎泽。润万物者，莫润乎水。终万物，始万物者，莫盛乎艮。^[75]

按照通变来说，变化具有的一个重大特点就是当一过程接近极端时一方向其偶对之另一方会发生反复。也即物极必反。在《易经》里它叫作“复”。此时，乾不再是“成为一坤”，而是已经进入坤的“成为一乾”的阶段。或者说“阴一成为一阳”进入“阳——成为——阴”的阶段。例子是：“物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以复。”^[76]“物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者，止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者，进也。”^[77]“物不可以终难，故受之以解。解者，缓也。”^[78]对古代中国哲人来说：



物不可以终通；物不可以终否；物不可以终过；物不可以久居其所；
物不可以终遯；物不可以终壮；物不可以终离。^[79]

什么是变化？空间的变化是跨类别与差异的延续。作为整体来看，变化呈螺旋式循环上升状是时间的延续。相成与相反是这个螺旋式循环上升形状上的两个状况。这是因为变化不是从本体论意义上看的；本体论的视角优先考虑现象形式方面的形式，而将时间与空间分裂开来。变化是从无尽无休物事的转化方面看的；事物（things）更被看成是物事（event）。所以，由于时间意义从来不是抽象的、揣臆的和复制的，看上去的从阴到阳又从阳到阴的简单反复“循环”过程，喻示了一种螺旋式上升的形态。

正是这种互系性偶对和相成相反的互动观念模式成为通变哲学风格的特质。这特质十分突出而且强盛，它不仅仅局限在特定的哲学对话结构里，而且渗透在哲学家和普通人平日的思维和生活中。它显示出是一种强有力的思维模式，将社会、政治和“宇宙”的过程都作为偶对体和相反相成互动的观念加以阐明。它将焦点聚在偶对体两个基本方面间的延续上。西方哲学传统认为是松散和分离的地方，中国哲人则将其作为互系对待。在通变哲学里，谈偶对物事的一个因素或一个方面经常意味着在谈另一个因素或另一个方面。对变化的思考总是呼唤着互系着的偶对两端，总是将特殊的注意力放到看上去松散和分离的两端之间的延续上。这方面的格言名句皆充满偶对两端的观念意识，将思索倾注在它们的互系性或类推物事比较上。比如，“贵必以贱为本，高以下为基”^[80]；“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”^[81]。中国的哲人是通过物事看待物事，通过彼看待此，通过物事所包含的两个端极因素间的延续来看待物事。

第七，“通变”之道

这第七点可以看成是前六点的一个结论，即互系的通变思考方式可以浓缩地用一个“道”字表达。它还可以称为道的哲学。道，是通变之道。

首先而且最重要的，正像《易经》以及后来的哲学著作所说，道是一种表达方式，是对天下万物错综复杂、千变万化的互系关系的高度概括用语。任何事物都是任何其他事物的延续。道表达了从最松散到最紧密的万物互系

关系是以什么方式、如何作用的。道是天、地、人的互系之道，人通过道开发自己智慧以达到对神妙之道的通晓。这个道是天下万物的变化之道。所以道与认识的主体、认识的质量和认识的客体是同样息息相关的。普通人可以利用道，尽管认为它神妙莫测、不拘形体而且通常称之为“神”，君子以神明之德用道成事，人就是这样使自己成为天地的延续。

道是变化之道。《易经》告诉我们，所谓知道是指认识事物变化之道，是知晓如何是神。正所谓“形而上者谓之道”，“知变化之道者，其知神之所为乎”^[82]。道是个极具丰富哲学内涵的用语，它的含义在“一阴一阳之谓道”^[83]一句中获得了充分表达。它表明道是“易”之物事的无尽无休运行之路，是互转、互变、互易、互代等称为变化的道。道指的是偶对体中相反相成关系的一切通变过程。

有时候中国古代哲人申明：道是不变的。譬如，汉代董仲舒就言“天不变，道亦不变”^[84]。这不能理解为宇宙之间只有一个道（更不是带有西方本体性的 One Dao），这一道永远不变，而整个宇宙都遵循这同一个道（或本体的 One Way）。^[85]这里提一句，不少中西学者都曾为道附会一种西方本体的意义，使得它具有与西方宇宙秩序同样的超绝性、外加性。这样就扭曲了道的不含本体性。通变之道不是西方传统中那个可用英语 One Dao、One Way 或者 The Dao 表达的本体。在通变的意义上，“不变”所指的道是对永远的延续而言，即在天下没有任何事物不是以一特殊方式构成任何其他事物的延续的意义上说的。变化永远遵循诸如阴阳这样偶对体的方式，或者说是一个互系的偶对两个基本方面的方式。不变，委实说的是延续永远不会断裂、不会停休、不会终止。正如《道德经》所说：“寂兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。”^[86]

同样，《遗书》也说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。”^[87]所谓不变，它确实确实是说一切变化都可以解释为“阴/阳”、“无/有”等等这样的偶对两端观念。道是一对互系的偶对的基本因素，是两个比较概念间的相反、相成、不断互动的方式。

然而从另一方面说，道永远不停止变化，总是因时间、地点、情势不同而不同。应当说万殊之道皆不同、皆变也。《易经》说：“为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”^[88]所以延续是一道，差别是万道。不像西方概念性的思维，宇宙仅有一本体的道（One Dao、One Way 或者 The Dao）。宇宙间具特殊性的道堪称万道。天、地、人、君子、小人、夫、妇等等各有其特殊性的道。郝大维和安乐哲指出，像阴阳这样两端偶对体的道无非是组合“此”和“彼”的一种便易方式。^[89]他们说：

“这个秩序的所有方面如阴阳、时空、天地等等必然是作为我们所知世界秩序的偶然性语汇，必然是历史化的。这种范畴不是宇宙性的普遍原理，不是必然的先验条件给予我们的一个单一的宇宙秩序。”^[90]

这里非常重要的一点是，互系性通变哲学强调特殊性的差异性而非一样性 (sameness) 或者严格的同一性 (identity)。事物不应被设想为是因为它们具有同一的质 (identical essences) 而相同，而是因为它们具有类比性而被认知。任何特殊情形或者现象，因为是阴阳式的基本方面那样的互系偶对，实际上都包含一种域境化 (contextualization)；这个域境化是现象域境 (phenomenon's context) 的关系和条件的解析。对该现象所进行描述使用的范畴，则被视为是互系的和打破时间、空间和物质界限的。正是通过范畴的互系与无边界，道才实现了畅行无阻地通。此乃王弼所说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也。”^[91]

道即是通。古代辞书《说文大字典》上关于这个字的类比关系使我们看出：道是通变之续。通，“彻也，开也。礼知类通达。说文达也”。也即无阻而通。而道则是“所行道也”^[92]。所以我们可以说道指的是通行无阻，或者万物彼此之间的延续。也可说道是延续之道，是一物事与另一物事之间的延续方式。我们可以在这里将道理解为“何” (what)，而通是“如何” (how)。道既然可以同时是“一达”和“所行之道”^[93]，也即是说它既是“何”也是“如何”。如果用一句话概括，那就是：道既是“何谓通变”，也是“如何通变”。

如此在《易经》里形成的通变哲学是一种关于互系关系的思维风格。任何物事都是通过域境化获得阐明的。而域境化是通过被阐明物事的类比关系来界定的。这种类比关系存在于所探究的相关物事之间。它包含对这些物事关系加以解析的思考和任务。这样界定出来的世界是一个充满互系关系的通变的世界。互系的方式和类型是斑驳的、多层次的、多维面的、多重合的和多范畴的。变化中贯通着延续，天地、万物、男女、夫妇、父子、君臣等等之间是互系着的。正是这样，人通过互系关系也通过对自然的彻悟理解使自己成为自然的延续，与自然合而为一。

在通变的哲学对话里，神不是上帝而是有赖于人的智慧的精神力量。某物事是否可谓“神”完全依赖于人对自己智慧的开发程度。精神和智慧存乎人。这种思维风格认为变化的本身是运动着的互系关系，是差异、类别之间延续的体现，是因为互相转化、互相变化、互相交易、互相取代等等诸如此类的永无休止的方式而带来了变化的发生。这里神只是对诸如此类的相反相成互动关系的表象描述而已。

结论

通变哲学的核心亦即它最突出的特点在于，不是什么上帝而是阴阳这样的两端偶对物事基本方面的相反相成互动才是生成变化的源泉。在这种具有鲜明的中国风格的思维中，注意力总是放在表面上松散和分离的物事间的互系上，强调物事的偶对两端观念以及其互系性和类比关系。所谓道，指的是什么叫贯通变化的延续以及具有怎样的延续贯通方式。

也许中国哲学的通变思想是西方单线因果思维可借鉴的另一种模式。使通变处于一种明显不同路向上的原因是它无须假设标准型原因模式，而这种原因模式应该是在下列哲学原理之上假设出来的本体背景环境。正如成中英所指出的：

(1) 分隔性原理：物质是互相分隔的实体。

(2) 外部性原理：因果法则为外部性支配法则。人们会说事物是遵循法则的或者是由法则规定的。法则并非就确切地是事物本身。

(3) 外部动源原理：如果世界不是一个静止的世界且运动是实在的，这不仅是可能的，而且这个因果法则必然导致一个终极原因的提出，那就是亚里士多德的不被推动的动者（Unmoved Mover）。这个不被推动的动者或者上帝才是造成事物元始启动的动源。后世的西方哲学家把给予事物延续运动的专利给了上帝。然而哪怕不如此设想，即使上帝只是间接将元始运动和能量转给事物，这也已经对基于因果法则之上的事物的运动作出了圆满的解释。^[94]

成中英还指出，之所以会有这样一个因果模式，很简单地是因为上帝创造了一个被因果法则支配的物质世界。应当说上帝是对创造这些法则负有责任的。这样一来，对这个模式、这个世界、这个因果法则和这种运动的最终解释就落到作为永恒存在的上帝那里。^[95]这种模式发展为一种包含存在与非存在（being and non-being）概念的本体论，包含一个有开始有终结的目的论的顺序，包含一个将自然与人、时间与空间、精神与肉体、本体论与认识论等等最终对立、分隔开来的二元论。这导致了宇宙普遍主义的理论与方法论的原则、简化主义的因果原则或简单的决定主义；也导致了随之而来的抽象推测、概念思维和范畴区分以及对这个世界力求得出客观判断的种种努力。

确实好像在中西文化的元始阶段和某些关键的转折点，双方各自经历了十分不同的路径。也许是因为在一个非常根本的问题上通变思维采取了一种很不相同的态度而使它具有了鲜明的特点。这个根本问题就是：那个在元始发端阶段深不可测、神妙无比的创造万物者、对被造者赋予“有序运动”的

“东西”究竟是何物？中西文化都面临而且采取了对这一实际问题的各自解答方式。一个是简单地给这个妙不可言的“东西”（或者按西方的说法：“存在”）起了个名字。另一个则是重在阐明它的作用并如实描述它的作为。典型的模式是乞求“上帝”，以“上帝”赋予这个“存在”名字。这是一个先验的无须证明的理由，也即反正有个什么“东西”在那里存在。赋予这个存在着的“东西”的形象是人的形象，但是它具有人所没有的无限力量和智慧。而且与人类相比，它有着慈善的精神和健壮的体魄，讲的也都是善言。正是因为如此，人的形象与上帝的形象是分开的。^[96]

然而在另一文化中，通变采取的态度也许更为实际，因为这里的哲人们不想挖空心思地去给这个“东西”寻找什么名分，而是干脆，它是如何便将它描述为如何。这也就是“神”或者“道”，给后人留下探求的余地。老子是这样实实在在地描述这个“东西”的：



有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，故强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。^[97]

老子这里强字之曰“道”的东西，不是一件天机不可泄露的东西，而是相反相成的互动的发生，是阴阳之间互系互动的状况。阴阳的承续运动就是所谓道，是所行之道路。而阴阳运动之中深不可测的情形谓之“神”。在管子看来，“一物能化谓之神”。他讲的是天下万物之中没有哪一物不包括两个偶对相成的像阴阳一样的方面。正是这个两端偶对的观念，看起来像是一个简单的类比，但通变的哲人们从此开拓出这样一种鲜明的哲学风格。是互系偶对的两个方面互变为我们一切“宇宙”（“cosmological”）现象和所处世界的社会、政治的运动力量做出了解释。

这一思想风格的影响力到了20世纪还仍然极其强大并构成中国知识阶级的主导思维。正是这一思维风格提供了“辩证”哲学发生的基础，融入马克思主义的 dialectics（辩证法），发展成为一种中国马克思主义的特定形式。这种形式克服了西方马克思主义本身的一些哲学难点。这种中国马克思主义的形式存在于瞿秋白、艾思奇和毛泽东等很多思想家的著作中。它在表层上使用是西方的马克思主义术语，但在深层，却仍然根植于传统的通变哲学之

中。以下几个章节将是一个历史的回顾，同时也是一个综合性的研究。我们将揭示，在马克思主义传入中国、变为现在它这样的中国形式的过程中，中国马克思主义者在解读、接受马克思主义，使得马克思主义术语适合于“通变”的特殊形式时，是怎样汲取中国传统思想的源泉的。以下章节将概述马克思主义被介绍到中国的特定历史背景，它怎样被翻译成中文，之后又在中国文化环境中怎样被通俗化和中国化的。

注释

[1] 不过，我将我所做的工作视为对中国传统互系思维的研究，视为这一领域工作的继续，而不是旨在提出什么是“中国性”，不是要提出另一个“西方”与“中国”思想体系的二元分叉。本书认为“通变”是一种特色鲜明的“思想”（或曰哲学），它虽然特色鲜明但又未必是唯中国独有。

[2] 郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，124～125页。

[3] 参见天津市古籍书店影印沙青岩《说文大字典》（上），卷七第64页、卷三第55页、卷七第66页。

[4] 参见上书，卷七第31页。

[5] 同上书，卷四第13页。

[6] 同上书，卷四第13页。

[7] 许慎：《说文解字》（影印），198页，北京，中华书局，1963。

[8] 天津市古籍书店影印沙青岩《说文大字典》（上），卷二第44页。

[9] 同上书，卷四第2页。

[10] 同上书，卷七第2页。

[11] 同上书，卷四第1页。

[12] 《易经·系辞上》。

[13] 同上。

[14] 同上。

[15] 《易经·序卦》。

[16] 参见安乐哲：《孟子哲学与秩序的未决性》，见李明辉编：《孟子哲学的哲学探讨》，12～13页。

[17] 《易经·系辞下》。

[18] 《易经·说卦》。

[19] 《易经·系辞下》。

[20] 《易经·系辞上》。

[21] 《易经·系辞下》。

[22] 同上。

[23] 《易经·说卦》。

- [24] 同上。
- [25] 《易经·系辞下》。
- [26] 同上。
- [27] 同上。
- [28] 同上。
- [29] 《易经·系辞上》。
- [30] 同上。
- [31] 《易经·说卦》。
- [32] 《易经·系辞下》。
- [33] 《易经·系辞上》。
- [34] 《易经·系辞下》。
- [35] 同上。
- [36] 《易经·系辞上》。
- [37] 同上。
- [38] 许慎《说文解字》(影印)，7页。
- [39] 同上书，311页。
- [40] 同上书，8页。
- [41] 同上。
- [42] 同上。
- [43] 《易经·说卦》。
- [44] 《易经·系辞上》。
- [45] 同上。
- [46] 同上。
- [47] 《易经·系辞下》。
- [48] 《易经·系辞下》有“精义入神”之语。根据《说文大字典》，“精”是“米之美者”，又曰“择也”。“义”则“与善同义”。然而，从哲学含义上说，更应含一种贯于其中的连续性之义。
- [49] 《易经·系辞下》。
- [50] 同上。
- [51] 天津市古籍书店影印沙青岩《说文大字典》(上)，卷五第34页。
- [52] 《易经·系辞上》。
- [53] 《易经·系辞下》。
- [54] 同上。
- [55] 许慎：《说文解字》(影印)，198页。
- [56] 参见潘立文：《易经要义问答》，1页，香港，中西文化出版社，1975。
- [57] 《易经·系辞上》。
- [58] 同上。

[59] 同上。

[60] 同上。

[61] 同上。

[62] 同上。

[63] 《易经·系辞下》。

[64] 《易经·系辞上》。

[65] 参见郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，19 页。

[66] 郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，261 页。

[67] 冯友兰：《中国哲学史》638 页，香港，太平洋图书公司，1956。

[68] 同上书，854 页。

[69] 同上书，856 页。

[70] 《易经·系辞上》。

[71] 《易经·说卦》。

[72] 《易经·系辞下》。

[73] 同上。

[74] 《易经·说卦》。

[75] 同上。

[76] 《易经·序卦》。

[77] 同上。

[78] 同上。

[79] 同上。

[80] 老子：《道德经》，第 39 章。

[81] 同上，第 58 章。

[82] 《易经·系辞上》。

[83] 同上。

[84] 《前汉书·董仲舒》，第 56 章。

[85] 西方传统的字母大写和带定冠词“The”的概念通常是本体论上的。而通变与本体毫无关系。

[86] 老子：《道德经》，第 25 章。这一观念也可在庄子那里找到。那是当庄子谈到道可称是天下万物之总源的时候。见《知北游》：“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’东郭子不应。庄子曰：‘夫子之问也，固不及质。正、获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。’”

[87] 《遗书》十五，见《二程集》，162 页。

[88] 《易经·系辞下》。

[89] 参见郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，234、147 页。

[90] 同上书，186 页。

[91] 王弼：《论语释疑》。

[92] 天津市古籍书店影印沙青岩《说文大字典》（上），卷七第 64、66 页。

[93] 同上。

[94] 参见成中英：《中国哲学的因果模式》，载《东西方哲学》，1976（1），3～20 页。

[95] 同上。

[96] 这正如尼采的批判：“整个目的论都是建立在过去四千年这个人的说话上。这个人作为一个永恒的人，世界一切事物都从这个人开始的时间，面向着他与他建立起一种自然关系。”〔尼采：《人性的，太人性的》（*Human, All Too Human*），1878〕

[97] 老子：《道德经》，第 25 章。



第2章

马克思主义初渐中国



如前所述，中国古代思想家从偶对概念出发，创建了一套鲜明的中国哲学，即一种偶对互系的两个基本方面的互动。它看上去只是个“简单类比”（a simple analogue）。不过，值得探究的问题是：最后“通变”能够变成“辩证”哲学发展的渊源，与马克思主义辩证法融合在一起的历史过程是怎样的呢？本章叙述了马克思主义初渐中国的特定历史背景，以及中国知识分子在20世纪初如何对“社会主义”、“辩证法”、“唯物主义”的概念发生兴趣及对它们的最初论述。

一、学习日本

可以说，中日甲午海战的失败，以及随后康有为领导的戊戌变法的流产，是1917年俄国十月革命前中国马克思主义的社会主义思想在中国迅速传播的直接历史背景，此后，中国知识分子对这一脉思想体系的兴趣则日趋浓厚。甲午之年对中国现代史具有重大意义。就是在这一年，中国人关于自己在文化上优越于日本观念动摇了。甲午海战日本战胜的后果，导致了一些中国知识分子开始把日本作为一个强国对待，促发了他们向日本学习的倾向。这种倾向很快变成了一股强劲的社会思潮。在十余年的时间里，这股学习日本的思潮主要表现为中国人留学日本人数目的增加和汉译日文书籍数量的增大。在中国近代史上，早在19世纪70年代，中国就开始了有“留洋”的举措，但只是在甲午海战之后，中国政府才开始大量向日本派遣留学生。第一批公派留日学生共13名，随中国驻日公使到东京学习。^[1]1898年留日学生已超过70名，其中将近一半是到日本军校学习的士官生。大多数似乎都是由厉行“新政”的总督用官费派去的。从那时起，到日本留学的学生源源不断。四年之后的1902年，在日本留学的中国学生已达650余名，不过多半是自费。这一数据表明。此时中国到日本留学的人数已大大超过到其他国家留学人数的

总和。^[2]至1903年,去日本留学的学生已经达到1300人。^[3]1906年则激增到13000至14000人之间。^[4]去日本留学的原因是复杂的。这可以看作是义和团事变后清朝政府实行一系列教育改革的结果,也可以归因为中日两国地域邻近和文化相近的便利。另外,当时日本提供教育和法律方面各种短期学习机会,留学之后可以到学校教书或在政府任职等,这也是中国人大量留学日本的原因。去日本留学的人当中,父子同读、夫妻相伴和兄弟共赴的情况很普遍,甚至还有全家一起留学的现象。此外,当时在日本还有许多避难的改革派和革命派人士,也有出于各种原因出访日本的不同级别的政府官员。^[5]

可以与留日学潮相媲美的,则是汉译日著的大量涌现。1900年时中国已有30多家报纸、杂志和出版社从事日本著作的翻译工作。尤其是在改良派人士的推动之下,汉译日籍数量已大大超过汉译英、法、德、俄的著作。杨寿椿根据《译书经眼录》所列书目的统计,指出:清光绪末季从外国文字所译的书,合计为533种,其中译自日文的为321种,占60%强。^[6]1902年至1903年间,翻译日文书籍更加流行和时髦。例如,到1911年,仅在上海就有23家书局和杂志的名称含“译”字。^[7]当时许多书局,如海作新社、精进书局、国学社和东大陆图书局,是革命派人士创办的。

研究显示,1895年以前,译自日文的书只有1种。但是从那年起每年译自日文的书籍数目都达到20种。从1897年至1917年,译自日文的书占所有翻译书籍数目的60%强。这些翻译书籍主要包括经济、教育、军事、法律和社会学等学科。^[8]当然,翻译日文书籍最为活跃的力量是在日本留学的中国人。自1900年起,他们就组织起翻译团体,如译书汇编社、教科书译辑社、汇文学社、国新社、东新译社、阅学社等。有些团体还创办翻译文学的杂志。当时从事翻译的人中包括很多知名人士。1900年至1915年间,译自日文的书籍总共有958种,翻译最多的是社会科学类,共366种,约占总数目的38%,占每年平均翻译书目的63.86%。^[9]自1898年严复翻译《天演论》到1902年前后,译书行业的兴旺达到顶峰。尤其是被誉为“哲学年”的1903年,译书超过20种。^[10]

根据上述史实,我认为可以作如下推测:(1)“辩证法”和“唯物主义”的概念是在此一时期随着中国留日学生的持续增加以及他们致力于西学风潮而传入中国的;(2)辩证唯物主义思想是作为马克思理论的一部分而被中国人所理解并传入中国的;(3)当时马克思主义是被当作“西学”整体的一部分引入的;(4)无政府主义是被看作社会主义思潮的一部分而与马克思主义一起引入中国的。“社会主义”被当作重要的西方思想而引进中国,是此一时

期中国的西学东渐思潮中最突出的特点之一。当时许多从事西学东渐的重要学者对西方社会存在的问题都十分关注，都具有社会主义倾向。这是当时十分明朗的历史现象。严复甚至在 1895 年就注意到，科学进步在西方引出的结果是经济极端不平等，由于这种情况而“均贫富之党兴”，这应该指的是社会主义政党。^[11]康有为的《大同书》也提到了西方特别是美国的经济运作以及那里的革命党和斗争。康有为写道：



近年工人联党之争，挟制业主，腾跃于欧美，不过萌蘖耳。又工党之结联，后此必愈甚，恐或酿铁血之祸，其争不在强弱之国，而在贫富之群矣。从此百年，全地注目者必在于此。故近者人群之说益昌，均产之说益盛。乃为后此第一大论题也。然有家私之未去，私产之义犹行，欲平此非常之大争而救之，殆无由也……为大地统计学者，为人民谋公益者，虽日谋之计之，而无以为策也。惟有失谬无算而已，无术救之矣，不去人之私工故也。^[12]

梁启超在《中国之社会主义》一文中也强调：“麦喀尔（马克思）曰现今之经济社会实少数人掠夺多数人之土地而组成者也。”^[13]梁启超通过《新民丛报》用通俗的语言介绍社会主义的思想和观念。他还创办书局，出版译自日文介绍社会主义的书。^[14]无政府主义和马克思主义在中国成为最受欢迎的思想，其原因是当时社会主义思潮的强盛。^[15]正如马丁·伯纳尔所指出的，1905 年 11 月至 1906 年，直到 30 年代，可以说是中国知识分子对正统马克思主义社会主义思想的热衷达到顶峰的时间。^[16]德里克也注意到，俄国十月革命爆发的时候，社会主义思潮的传播已经在中国持续了将近 20 年的时间。^[17]1918 年以前，“唯物历史观”、“不断革命论”、“阶级斗争”和许多其他马克思的术语已经成为汉语词汇。

当时西学传入中国的另一特点，是介绍社会主义思想的人不少是 1911 年前改良和革命运动中的重要人物。他们并非是在象牙塔里隔岸观火，空谈关于社会主义的知识，而是身处政治斗争的中心，试图创建自己的理论模式。他们在寻找解决中国问题的办法，力图将理论用于实践。1903 年广智书局的《近世社会主义》新书广告可以说是个典型的例子。这则广告写道：



本书关系于中国前途者有二端：一为中国后日日进于文明，则工业之发达不可限量，而劳动者之问题大难解释，此书言欧美各国劳动问题之解释最详，可为他日之鉴法；一为中国之组织党派者，当此幼稚时代，宗旨混淆，目的纷杂，每每误入歧途，而社会党与无政府党尤在疑似之间，易淆耳目，如社会党，本世界所欢迎，而无政府党乃世界所嫌恶，混而一之，贻祸匪浅。是书晰之最详，俾言党派者知有所择。^[18]

在这里，中国的实用倾向对中国为什么要把日文作为中介研习西学，为什么要翻译日文书籍而不直接译自西方文字，作了很好的解释。中国人相信翻译日文文献将会更快、更有效率。为解决中国的问题，他们迫不及待地寻求出路，千方百计地要将所学付诸实际。康有为和梁启超都主张翻译日文书籍，其理由是：“日本自维新三十年来，广求知识于寰宇，其所译所著有用之书，不下数千种，而尤详于政治学、资生学（即经济学）、智学（即哲学）、群学（即社会学），皆开民智，强国基之急务也。”^[19]康有为说，日本与我同文，“其变法自今三十年，凡欧美政治、文学、武备新识之佳书，咸译矣”。“译日本之书，为我文字者十之八，其成事少，其费日无多也。”^[20]另一个理由是学习日文比学习西文来得快。梁启超认为，“欲读西文政治经济哲学等书，最速非五六年之功不能。若循级以上进，则尤非十余年不可”^[21]；“而学日本文，数月而小成，日本之学已尽为我有矣”^[22]。事情很清楚，只要是社会主义而且实用的西学，中国人就欢迎。

二、社会主义和马克思

虽然我们还不能确定马克思主义究竟是在什么时候第一次被介绍到中国的，但是我们所知道的是，正是在以上所述的历史条件下，马克思的名字以及他的某些理论首次在一些学者的文章和演讲中被提到。有资料显示，早在1899年2月到4月，上海广学会主办的《万国公报》（或曰 *The Review of the Times*）^[23]连续刊载了由李提摩太译、蔡尔康撰文的《大同学》一文。此文为英国哲学家颌德所著《社会进化》一书的前三章。^[24]其中三次提到马克思、一次提到恩格斯^[25]，还提到“安民新学”（即“社会主义”）。在第一章的一节摘要中，译者写道：“其以百工领袖著名者，英人马克思也。马克思之言

曰：纠股办事之人，其权笼罩五洲。”^[26]虽然直到1899年马克思和其他社会主义者的名字才第一次被提到，但《万国公报》及其前身《教会新报》早就对西方社会主义团体有报道。1871年《教会新报》曾转载了有关“巴黎公社”的报道。《万国公报》1878年对有关消息的报道变得更加详细。例如，关于企图行刺德皇凯萨事件以及俾斯麦利用此事件作为取缔迅速发展的德国社会民主党的借口的报道。1899年该刊物频繁地对西方劳工运动进行报道，特别是报道争取5月1日为国际劳动节和争取8小时工作日的斗争。^[27]

根据李又宁的研究，《华北先驱报》(North China Herald)早在1890年就曾发表过有关欧洲社会革命者活动的文章。一篇题为“德国社会主义”的文章报道了社会民主党在国会影响的渐涨，将社会主义思潮的高涨归结为德国的贫困和产业工人数量的剧增。^[28]李又宁还谈到严复应该是在中国第一个介绍西方社会主义的人。严复是著名翻译家、社会达尔文主义的宣传者。1877年至1879年，他在英国学习航海科学。1895年他发表了著名的《原强》一文。我在前面已提到他描述过西方科技进步所带来的经济上的极端不平等和“均贫富之党兴”的状况。1896年在日本刊印在上海广泛销行的《时务报》，转载了一条日本《国民新报》的消息，该消息报道了伦敦召开的“社会主义政党万国大会”。1898年该报纸又专题报道了德国政党的情况，并援引了改良社会主义党和社会民主党在国会中所有席位的数目。^[29]

《时务报》是20世纪初销行颇广的报纸。还有其他一些刊物也是由康有为和梁启超领导的立宪派创办的。这个知识分子团体的意图是引进新知识作为推动改良的基本手段。一般认为，从1898年至1905年这一期间，梁启超对中国知识界思想发展的影响远比任何人都大。梁启超发表了《论强权》一文，提出“他日尚有必不可避之二事，曰资生革命，曰女权革命，经此二革命，然后人人皆有强权”，“故复平等”。这篇文章发表在1899年的《清议报》上。罗伯特·斯盖尔皮诺和哈洛德·斯基弗林认为这可能是中国第一篇社会主义思想的文章。^[30]

毫无疑问，通过阅读大量西方著作，梁启超是中国首先接触社会主义思想和知道马克思名字的人之一。1902年10月，他撰写了《干涉与放任》一文，发表于《新民丛报》。伯纳尔认为，梁启超在这篇文章中表达的革命蓝图与马克思在《哲学的贫困》中所阐述的构想非常相似。这是梁启超阅读颌德的文章直接或间接产生的影响。^[31]另外，梁启超发表了《进化论革命者颌德之学说》，第一次提到马克思的名字。他是用的音译“麦喀士”，将其称为“日耳曼人社会主义之泰斗”^[32]。他在这篇文章中明确阐述了马克思的唯物观及其

在德国社会民主党理论中的作用。马克思作为社会主义思想的领袖与尼采作为个人英雄主义者形成鲜明的对照。他写道：



其在德国有所谓唯物论者，有所谓国家主义者，有所谓保守党者，有所谓社会党者。要之悉皆以现在主义为基础而已。今之德国有最占势力之两大思想。一曰麦喀士之社会主义，一曰尼志埃（尼采）之个人主义。（尼志埃为极端之强权者。前年以狂疾死。其势力披靡全欧。世称为十九世纪末之新宗教。）麦喀士谓今日社会之弊，在多数之弱者为少数之强者所压伏。尼志埃谓今日社会之弊在少数之优者为多数之劣者所牵制。^[33]

梁启超在最早出版介绍社会主义思想和马克思的书籍方面起到领头的作用。1901年，他偕同其他立宪派人士，在上海创办了广智书局。1903年是社会主义和马克思信息大爆炸的一年。这一年广智书局出版了3种有关社会主义的日文译著。第一本是1899年东京出版的《近世社会主义》，福井准造著，赵必振译。第二本也是1899年东京出版的，书名为《社会主义》，村井知至著，罗大维译。第三本是1901年东京出版的《社会党》，西川光次郎著，周百高译。^[34]马祖毅认为“近代中国系统介绍马克思主义的第一部译著当推《近世社会主义》”^[35]。该书分上下两册，共有四编。第二编“德意志之社会主义”介绍了马克思及其社会主义，说马克思之前的社会主义，纯属空想主义。马克思的社会主义才是建立在深刻的学术和全面的调查基础之上的。它通过对经济规律的研究，揭示出真理和正义。所以，劳民大众容易掌握马克思的社会主义思想，使它获得雷鸣般的响应，容易获得成功。哪怕是对社会主义仇恨的人们，也难以将它驳倒。第四编“欧美诸国社会党之现状”提到“马克思组织的国际劳动者联盟成为指挥当代社会主义运动的中心”^[36]。在赵必振的译文中，把卡尔·马克思译成“加陆·马陆科斯”；恩格斯被译成“野契陆斯”。这本书还提供了马克思和恩格斯《自哲理上所见之贫困》（即《哲学的贫困》）、《英国劳动社会之状况》（即《英国工人阶级状况》）、《经济学之评论》（即《政治经济学批判》）和《资本论》的写作过程。尤其对《资本论》赞颂不已，称之为“一代之大著述”^[37]。周百高翻译的西川光次郎所著的《社会党》，详尽介绍了社会民主党派及其领导人，包括普列汉诺夫。这本书宣称，在近代欧洲社会主义思潮之中，最受欢迎的是“马克思主义”。^[38]

1903 年左右，马克思的名字越来越多地在梁启超的文章中出现。他的《新大陆游记》涉猎广泛，记述了他在 1903 年 2 月开始的加拿大和美国之旅的经历。梁启超讲道，“麦克士（马克思）（德国人社会主义的泰斗）之著书”所到之处遇到社会主义者的高度评价，“崇拜之，信奉之，如耶稣教人之崇信新旧约然”^[39]。在另一篇 1903 年发表的《二十世纪之巨灵托拉斯》里，梁启超提到“麦喀士（马克思）……著述甚多”^[40]。在 1904 年的《中国之社会主义》一文中，他写道：“麦喀尔（马克思）曰现今之经济社会实少数人掠夺多数人之土地而组成者也。”梁启超援引王莽始建国元年下令“分田劫假”之害和苏洵讲废井田之弊，以为与拉萨尔“凡田主与资本家皆窃也盗也”之言颇为一致。梁结论说，“中国古代井田制度，正与近世之社会主义同一立脚点”^[41]。

在最早介绍马克思及其社会主义思想的书中，幸德秋水的《社会主义精髓》恐怕是影响最大的一部书。该书 1903 年 9 月由《浙江潮》首次出版。这部著作是以《共产党宣言》和《社会主义从空想到科学的发展》为蓝本而综述马克思主义原理的一部书，当时被认为是系统介绍马克思的最有价值的书。该书多次由多个书局出版。中国最早的马克思主义者之一吴玉章曾在 40 年后回忆说：



一九零三年我在日本东京曾经读过幸德秋水的《社会主义精髓》，感到这种学说很新鲜，不过那时候一面在学校紧张地学习，一面着重做革命的实际活动，对这种学说也没有进行深入研究，就放过去了。这时，又重新看到这种学说，感到格外亲切。社会主义书籍中所描绘的人人平等，消灭贫富的远大理想大大地鼓舞了我。^[42]

《浙江潮》是中国留学生在东京创办的刊物之一。1903 年 10 月，该刊登载了一组题为“新社会之理论”的文章。作者把新社会理论分为共产主义和极端民主主义。作者认为，共产主义“是派创于法人罢勃（Babeuf），其后劲则犹太人埋哈司（Karl Marx）也”^[43]。

其他最早涉及马克思的材料还包括《社会主义概评》和《近世政治史》。前者为一部社会主义的通史，由岛田三郎于 1901 年著，1903 年由上海作新社出版。岛田给予拉萨尔和马克思极大的荣誉，称他们是“唯一真正的社会主

义者”^[44]。后一部由贺长雄著,《译书汇编》从1900年1月开始刊行,翻译连载。《译书汇编》登载的全是译文,且大部分译自日本著作。《近世政治史》第一章专述德国问题。第三章题为“万国工人总会及德意志支部”,涉及俾斯麦对社会民主党的镇压及其为削弱社会民主党的影响而采取的社会政策。在一则注释中,译者略述了西方社会主义的兴起,并认为这种情况与中国古代的井田制完全相同。谈及马克思和拉萨尔的活动时,该章第一节写道:“麦克司(马克思)与拉司来(拉萨尔)均于一千八百四十八年倡自由之说,而两党之势以炽。然其主义,各不相同。麦克司始在可伦,开设报馆,倡均富之说。后为政府所不容,窜于伦敦。”作者接着叙述了马克思在万国工人总会的情况以及该工人组织的政策。^[45]在这里我们注意到,马克思的名字被音译为“麦克司”。实际上从1899年到1913年,马克思的中文音译至少有10个之多。请看下表:

著者/译者	出版者	年份	中译名	
			马克思	恩格斯
颌德文章中译本	《万国公报》	1899	马克思	
岛田三郎	《译书汇编》	1900	麦克司	
梁启超	《新民丛报》	1902	麦喀士	
梁启超	《新大陆游记》	1903	麦喀士	
	《浙江潮》	1903	埋哈司	
赵必振	《近世社会主义》	1903	加陆·马陆科斯	野契陆斯
朱执信	《民报》	1905	马尔克	非力特力嫣及尔
廖仲恺	《民报》(Bliss)	1906	马克士	英盖尔
胡汉民	《民报》	1907	马尔喀	烟格尔士
	《共产党宣言》	1907	马尔克	嫣及尔
	《良心》	1913	安革尔斯	

这一时期,孙中山造访布鲁塞尔第二国际书记处是一件重大的历史事件。虽然对这件事情的报道没有提到马克思的名字,但这次访问本身足以表明1905年时孙中山至少已经接触了欧洲的社会主义政党。他不仅已经熟悉马克思的名字,而且认同国际社会主义运动。^[46]孙中山的访问和他与书记处的谈话发表在1905年5月18日佛兰德语社会主义报纸《人民报》上。几天后,这份报纸的法文版也进行了报道。报道说:



这星期我有幸成为我们的孙中山同志——中国革命社会党的领袖——和我们的朋友王德威尔德和胡斯曼之间的介绍人。孙同志来比利时是为了向国际社会党执行局请求接纳他的党为成员。胡斯曼同志是该局的书记。……

孙同志首先扼要地解释了中国社会主义者的目标……他们纲领的第一条是使中国成为中国人的中国，驱除篡权的外来人（满洲人）。第二，中国的土地全部或大部为公共所有。我们的黄种同志希望继续在这种制度上进一步进行改善，与我们党永远防止如欧洲所有国家那样发生一个阶级剥削另一阶级的原则趋于一致。

另一方面中国社会主义者要采用欧洲的生产模式，使用机器，但要避免其种种弊端。他们要在将来建立一个没有任何过渡的新社会。他们吸收我们文明的精华，而拒绝变为它的牺牲品。换句话说，就是通过他们的努力，中世纪的生产模式将直接进入社会主义的生产阶段，而工人不必经受被资本家剥削的痛苦。^[47]

这篇报道使用的术语明显是马克思派别的。正如伯纳尔所说，孙中山的陈述可以说是“超越历史阶段，从封建主义直接进入社会主义社会”这一中国思想的最早版本。事隔7年，在布鲁塞尔的《人民报》上，作为中华民国临时大总统的孙中山，又发表题为“中国革命之社会意义”的文章。列宁偶然读到这篇文章，为它撰写了评论。^[48]

其实，根据伯纳尔的说法，孙中山在1897年以前，就已经意识到工业化国家的社会问题。中国驻伦敦使馆的一位仆役在回忆中说，孙中山在试图说服别人帮他脱险的过程中，曾把自己同“伦敦的社会党领袖”相比拟，“声称他在中国也领导一个同样的党”。这表明，那时孙已把自己及其领导的革命等同于国际社会主义运动。^[49]

三、最早的马克思恩格斯中文译著

朱执信恐怕是将马克思恩格斯著作译为中文的第一人。他出生于广东省番禺。1902年，他组织《群智社》，集资购阅新学书报。后留学日本，参加同盟会。在当时的革命党人中，他是真正研究马克思主义的人。他在东京《民

报》上以各种笔名发表文章宣传国民革命，同时分析资本主义社会的不平等及介绍马克思和恩格斯的生平。回国后，朱执信成为孙中山的主要助手之一。1920年在虎门被桂系军阀杀害。^[50]

1905年11月和1906年4月，朱执信署名蛰伸在《民报》上发表《德意志社会革命家列传》，分为两部分，分别刊载于《民报》第2、3号上。朱执信介绍了马克思和拉萨尔。他叙述马克思时比当时任何人做得都细致。他解释了资本主义生产制度的实际运作和不合理，宣称唯一可行的道路是实现社会主义，对经济制度作结构上的改革。他曾多次引用马克思“到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史”的论断。他写的马克思生平多次涉及和引用《共产党宣言》，并首次翻译了《共产党宣言》末尾的10项纲领。此外，朱执信还介绍了马克思劳动价值论和剩余价值论以及《资本论》的若干内容。^[51]

学术界比较流行的看法是，《共产党宣言》是1920年8月由上海“马克思主义研究会”发起人之一的陈望道翻译的。由于其首版印刷量很少，被抢购一空。到1926年5月已印行了第17版。然而1983年发现了一则以“社会主义研究社”的名义刊登的出书预告。根据该预告，早在1907年就有一位叫“蜀魂”的人将《共产党宣言》全文译出。这则广告刊登在1907年“社会主义研究社”出版的《社会主义精髓》一书所附“社会主义丛书出版预告”上，说“德国马尔克、媯及尔合著，中国蜀魂译”。它应是比陈望道所译版本更早的译本，是马克思恩格斯全部著作中第一个被全部译为中文的书。但可惜的是，我们至今尚未找到这本书的正式版本。

另外，1907年10月30日，中国无政府主义者杂志《天义报》^[52]第8~10期合刊上刊登了“新书预告”，其中包括“《共和党宣言》马尔克斯等著”（这里的《共和党宣言》即指《共产党宣言》，马尔克斯即马克思），并说明由“社会主义讲习会”同志翻译，“不日出版”。1908年，《天义报》第15期刊载了民鸣^[53]翻译的恩格斯1888年为《共产党宣言》英文版所写序言的全文。译文后附有编辑按语：“案共产党宣言发明阶级斗争说，最有裨于历史。此序文所言，亦可考究当时思想之变迁。欲研究社会主义发达之历史者，均当从此入门。”^[54]接着预告下一期刊出《共产党宣言》全文。该刊第16~19期的合刊果然刊出了民鸣翻译的《共产党宣言》之前引和第一章的全文。译文开头一句就是：“欧洲诸国，有异物流行于其间，即共产主义是也。”译者是从1905年日本《社会主义研究》创刊号上刊登的幸德秋水和界利彦的日译文转译的。所以中译本带有浓厚的日译文色彩。例如，“绅军阀”和“平民”就是“资产者”和“无产者”的日译用词，被直接使用在中译本中。^[55]这次译文之

后又附编辑按语：“斯编复以古今社会变更军邮阶级之相竞，则对于史学界发明之功甚巨。讨论史编，亦不得不奉为圭臬。”^[56]此外，《天义报》还发表过恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》第三章的部分译文。但是，从1908年至1918年这一阶段，可以说在介绍马克思主义方面只有零星的译作。1912年第1~7期的《新世界》杂志却连载了施仁荣翻译的恩格斯的《空想社会主义与科学社会主义》，当时的译题是《理想社会主义与实行社会主义》。^[57]

四、最早关于社会主义和马克思的论战

上面所述的情况应可以说明，在20世纪20年代初马克思和恩格斯的名字已为众多中国知识分子所获知。这一节所涉及的是，马克思主义在中国传播的早期，中国知识分子已初步运用了马克思主义的观点对中国社会性质进行分析，从而学得了更多马克思和恩格斯的思想。下面介绍发生在几个重大问题上的争论，马克思的名字正是在这些思想论战之中被反复提及。

按时间顺序，最早的思想论战可能是1904年在梁启超与同盟会之间发生的。那时候，梁启超已经掌握了一些马克思主义的重要原理。例如他说过，“土地之外，尚有其重要之生产机关焉，即资本是也”^[58]。他还提出了一个惊人论点，就是：“今日列强之通患莫甚于资本过度而无道以求厚赢。欲救此敝，惟有别趋于土地广人民众而母财枯竭之地。”“即印度与中国是也。”“近今列强之帝国主义皆生此问题驱之使不得不然也。”^[59]于是，梁启超将外国资本划分为三种：（1）由政府吸入外资者；（2）由财团法人吸入外资者；（3）外国人在内地投下资本独立营业，本国政府法团及私人皆权无交涉者。^[60]他担心外国资本会将纷扰西方的社会弊病带到中国：“夫彼欧美者分极富极贫为悬绝之两阶级，而此皆属于其本国国民也。识者犹以为国家一大病态，若外资入中国后而此两悬绝阶级缘而发生也。”^[61]梁启超与无政府主义者和同盟会革命党人的观点一致，他们都同意马克思在广义上对资本主义的批判，但是对于马克思的解决方法，他们则持有不同的态度。梁启超主张防止社会暴力，他和革命党人都摒弃阶级斗争的方法，只是革命党人认为马克思在《共产党宣言》中提出的改革纲领是可接受的。^[62]这些纲领包括对土地、银行和交通实行国有化，建立国有企业、课收累进税、废除相续权和实行义务教育等。^[63]其实，这场争论应当追溯到1900年。那一年梁启超和孙中山曾试图努力进行合作但没能成功，其原因是在“土地国有”问题上意见不合。1906年梁启超发表了最早公开反对同盟会的“土地国有”立场的文章，首次批判其民生主义政策。他直接针对胡汉民的《〈民报〉之六大主义》一文提出批评，

文中提到了马克思的名字。他说：“吾闻论者一派所主张，与民族主义，国民主义以外，尚有所谓民生主义者，摭拾布鲁东、仙士门、麦喀（马克思）等架空理想之唾余。”^[64]梁启超不赞成社会革命的一条理由是：



欲为社会革命，非体段圆满，则不能收其功。而圆满之社会革命，虽以欧美现在之程度，更历百年后，犹未必能行之，而现在之中国更无论也。……近世最圆满之社会革命论，其最大宗旨不外举生产机关而归诸国有。土地之所以必须为国有者，以其为重要生产机关之一也。然土地之外，尚有其重要之生产机关焉，即资本是也。^[65]

胡汉民是同盟会的重要发言人，他的文章经常得到孙中山的赞同。在对梁启超的回应中，胡汉民提出西方没能建立社会主义，但这不能排除在中国实行社会主义的可能。胡汉民驳斥梁启超所说的“必举一切生产机关悉为国有，然后可称为圆满之社会革命”的论点。胡汉民说，凡持此议者唯走于极端，而后当圆满之名。在胡看来，梁启超的语言似乎比马克思和恩格斯等激进的社会主义者还要极端。他写道：



今之最能以资本论惊动一世者，莫如马尔喀（马克思）及烟格尔士（恩格斯）。而二氏不惟认许自用资本之私有，即农夫及手工业者之资本私有，亦认许之。故日本河上学士曰：“社会主义者，往往慢言，反资本以为公有，禁其私有，故世人惊之。……”又谓安部矶雄及幸德秋水所论资本国有，其曰：“悉”曰“凡”，实为用语不当。盖即最极端之社会主义，亦不能言一切资本国有。^[66]

在这里我们注意到，马克思和恩格斯的名字被音译为“马尔喀”和“烟格尔士”。

根据唐庭芬的研究，五四运动以前，中国无政府主义者曾对马克思、恩格斯的著作产生过兴趣，并且赞扬其阶级斗争理论。1908年，当无政府主义刊物《天义报》登载《共产党宣言》第一、二章中译文的时候，刘师培为此作《〈共产党宣言〉序》载于译文之首，他提醒人们理解马克思的阶级斗争理

论。^[67]无政府主义者不只从马克思阶级斗争的角度解释他们反对清朝统治者的斗争，而且引用恩格斯的话论证他们对民族主义的批判。^[68]1913年至1914年间，马克思的名字频频出现在刘师复^[69]、孙中山和江亢虎^[70]之间的论战中。1912年孙中山在一次对社会主义政党会议的演讲中，重申对社会主义的追求，详尽阐述了自同盟会成立以来他倡导的社会主义纲领。他关于社会主义的演说很长，其间他承认马克思是社会主义之父，同时也坚持认为马克思的理念需有亨利·乔治思想的补充。孙中山还阐述了共产主义是社会主义最高理想的观点，但对人们是否对实现这个理想作好了道德准备表示怀疑。^[71]这一观点使孙中山卷入与刘师复的论战。也就是说，他们在社会主义性质问题上出现了分歧。

刘师复对孙中山和江亢虎进行了批驳，指责他们俩在社会主义问题上无知。刘师复运用其丰厚的社会主义历史知识解答了社会主义观念进化当中的许多问题。他认为江亢虎关于在巴枯宁1871年与马克思分裂之前无政府主义与社会主义是分不出来的说法不正确。刘师复欣然承认马克思对社会主义的贡献，但否认他是社会主义的“教主”。刘师复把马克思看成是国家社会主义者，认为他的思想大部分来源于圣西门。刘师复声称无政府主义比马克思主义更科学。马克思是个科学社会主义者，但是克鲁泡特金给了社会主义理论以坚实的基础。^[72]

五、辩证法和唯物主义

马克思主义究竟是什么时候被第一次引入中国的，这与辩证唯物论究竟是什么时候被第一次介绍到中国的，是两个相似的问题。可以十分肯定地说，西方辩证法和唯物论最早被引入并成为中国术语，是在20世纪初西方思想如潮水般涌入中国的过程中发生的。西方思潮中影响最大的是达尔文主义、社会主义、无政府主义和马克思主义。岛田三郎的《社会主义概评》则是马克思辩证法最早传入中国的载体之一。伯纳尔谈到，这一著作简略介绍了对历史的辩证唯物论的解释。^[73]该著作的中译本由上海作新社在1903年出版。

如果调查辩证法和唯物主义最早传入中国的情况，资料又少不了梁启超的著作。伯纳尔说，如所有黑格尔以来的辩证进化论者一样，梁启超也关心“否定之否定”这个辩证法的基本定律。这一过程是否仅仅是替换过程？梁在他1899年发表的《论强权》一文中讨论了这个问题：



或问曰：……第三界者与第一界何以异乎？答之曰：不然。第一界之时，从皆无强权，故平等。第二界之时，有强权者，故不平等。第三界之时，人人皆有强权，故复平等。……近日西人之强权发达已极乎？曰：未也。近日资本家之对于劳力者，男子之对于妇人，其阶级尚未去。故资本家与男子之强权，视劳力者与妇人尚甚远焉。故他日尚有必不可避之二事，曰资生革命，曰女权革命。经此二革命，然后人人皆有强权。^[74]

梁启超 1902 年的那篇提到马克思名字的、关于颉德的文章，也介绍了马克思的唯物观，指出“唯物主义昌而唯心主义屏息于一隅科学”。他提到，进化论虽功在天壤，而“其于人类将来之变进化当为何图，当以何为归宿竟不能确实指明。而世界第一大问题，竟虚悬而无薄”。在此梁启超引用了马克思的话：



故麦喀士，日耳曼人，社会主义之泰斗也。嘲之曰“今世学者以科学破宗教，谓人类乃由下等动物变化而来。然其变化之律以人类为极点乎？抑人类之上更有他日进化之一阶级乎？彼等无以应也”。^[75]

梁启超以为，马克思虽然能够提出问题，但不能作出解答，是颉德给予了答案。用他的话说，“颉德乃百尺竿头更进一步。于一千八百九十四年初著一书名曰《人群进化论》以解此问题”^[76]。梁启超在下面一段文字中把马克思倡导的社会主义和尼采倡导的个人主义进行比较，把对马克思的唯物论和德国社会民主党的看法讲得很清楚。他说：



其在德国有所谓唯物论者，有所谓国家主义者，有所谓保守党者，有所谓社会党者。要之悉皆以现在主义为基础而已。今之德国有最占势力之二大思想。一曰麦喀士之社会主义，一曰尼志埃（尼采）之个人主义。（尼志埃为极端之强权者。前年以狂疾死。其势力披靡全欧。世称为十九世纪

末之新宗教。)麦喀士谓今日社会之弊,在多数之弱者为少数之强者所压伏。尼志埃谓今日社会之弊在少数之优者为多数之劣者所牵制。二者虽皆持之有故,言之成理,要之其目的皆在现在而未尝有所谓未来者存也。〔77〕

很明显,梁启超提到马克思仅是为着否定他,也进一步否定了颌德的社会达尔文主义。1902年梁启超发表《泰西学术思想变迁之大势》,认为古希腊的思想家之“目的皆以考万物蕃化之现象于其变迁无定中而推见其本体以求其永远不动之原理为归”。梁启超使用唯物论和唯心论的术语概括地描述了亚里士多德的思想,在他看来:柏拉图为性理论观念派,而德漠克利特以根尘为最要问题。亚里士多德致力调和二者,但“其说如五色摩尼,随观者之眼而异所见。或见为主唯心论而近于柏氏。或见为主唯物论而近于德漠氏”。梁启超接着说,“唯心论等语系用佛典语读者细玩自明所指”〔78〕。

在该文中,梁启超还介绍了赫拉克利特和巴门尼德。他说:



巴氏(巴门尼德)之论以“有”(being)为宗。而颌氏(赫拉克利特)之论以“成”(becoming)为主。巴氏以万法之实相为一如不变。颌氏以为流转无已。……巴氏之说曰存者惟“有”,“非有”不存。匪惟不存亦不可识。所谓“有”者,无始,无终,惟有现在,不生不灭,又不可分,惟一不二,平等如如。无以名之强名“特安”。……此特安者寂然不动,为万有本。亦其真相。其他现象变化生灭无量无数,皆由众生六根顽妄自生分别。〔79〕

梁启超接着写道:



颌氏之说曰一切物相非有非无。有无两相同时而现。惟趋于成以为其鹄。即集即散,方散方集,忽来倏去,孰睹其睽,世界起灭,成败循环,更无一物同一不变。而常存在,是故万物皆在过去将来之间。所谓“今”更不可指。或有问者,物相既是,流转不住。以何因缘而得认识。是故当知变化之中有不变者。流转之内而有恒常。斯何物斯,字曰天演。天演有则法则之则也而使万物,皆出于机,皆如于机。颌氏名此物曰“罗哥士”。希腊语性理之义也。〔80〕

梁启超提出：



凡物之变不出二力，其一反抗，其二压服。以此因缘，物物相斗。经无量劫，曾无已时。而此二者，同时而在。更无矛盾。……是故当知凡有争竞，必有调和，争竞调和，万物之父也。……大抵宇宙成立之问题，哲学家之最大问题也。物之两象曰有与无。而埃黎亚派以为此对待之相不可两立。额氏之派则以为相反相成，并行不悖。^[81]

梁启超的这种叙述，其实讲的是我们在前章所归纳出的自中国古代而来的互系性通变的思想，是后来人们所认为的中国“辩证法”。对这个问题我将在第3章中分析。

六、蔡元培翻译黑格尔辩证法

在20世纪初西方思想一涌而至的过程中，西方辩证法作为一种重要的思潮最早传入中国的情况，我们无法忽略黑格尔的辩证法。君武1903年在《新民丛报》发表的《唯心论巨人黑智儿（黑格尔）的理论》一文，无疑是中国介绍黑格尔哲学最早的文章之一。^[82]在该文中，他介绍了黑格尔的生平，作为哲学家的成功以及他的“绝对唯心主义”、“逻辑”和“历史哲学”等理念。^[83]当时黑格尔的名字被译为“黑智儿”，而且，我们还在文中发现黑格尔三段式被译为“正面、反面和反面之反面”，不是“肯定、否定、否定之否定”。这些都使我们觉得这很可能是在中国最初介绍黑格尔的文章。

不过，恐怕那个年代对黑格尔辩证法最早且最为系统的介绍，当数蔡元培1903年译自日文的一篇关于西方哲学的讲稿。蔡元培1868年生于浙江绍兴，17岁考中秀才。青年时，连续中举人、取进士、点翰林、授编修。后来对德国哲学和美学发生兴趣，尤其是康德的思想。蔡元培年轻时还曾被无政府主义所吸引，执著于思想自由交流。这篇讲稿原是一位名叫科培尔（Kerpel）的德国教授在日本文科大学用英文讲的。由日本下田次郎笔述。蔡元培1903年5月至7月住在青岛的时候，根据日文又将它译为中文。蔡元培的译文题为“哲学要领”，刊于1903年9月。这篇文稿对西方辩证法的讲解远比当时中国任何其他文章都要详尽。我虽然没有找到原来的英文讲稿或它的日

文译稿，但通过对这篇有关辩证法的最早中文译稿的分析，也能发现，在翻译过程中，西方辩证法的论说已经变成中国“通变”哲学的东西。

在西方，尽管黑格尔的辩证法是个争议不休的话题，但所有关于黑格尔辩证法问题的争议都可以归入一个概念思维的论说语境之中，而这个概念思维语境则沿循着西方形而上学的特点。正如罗兰德·霍尔（Roland Hall）所言，人们普遍认为，黑格尔的整个学说是在肯定、否定、统一三段式的概念框架里阐述问题的。但事实上，黑格尔本人从未使用过这些词汇，看来上述关于黑格尔哲学的一般性概括是错误的；即使黑格尔的确表现出对“三段式”的热衷，但无论从一般角度，还是从其著作的特殊部分看，黑格尔的辩证法都不能被简单化约为肯定、否定、综合的三段式。这个黑格尔三段式的传说，是黑格尔著作的英文译本所引发的，是英文翻译引入了“antithesis”（否定）这一词所造成的误读。^[84]

很明显，这位德国教授科培尔，20世纪初在日本所作的演讲里介绍了黑格尔辩证法，将它看作是包含经过矛盾而实现的进化；它是个世界过程，这个过程不仅包括意识活动，而且还包括历史和整个宇宙。黑格尔的观点是，向反面的转变是一个概念或一件事物的有限的或限定的性质的自然结果。它包含的肯定、否定、综合这样一个三段模式，指的是它的原始统一、矛盾和对立阶段、更高统一的实现。这一概念论述是蔡元培所努力进行翻译的，是他把科培尔演讲里关于黑格尔辩证法的这种思想转移到中文里的。但是，科培尔演讲稿首先是被译成日文，再由日文转译成汉语的。当这篇演讲稿变成汉语文章时，科培尔的英文讲话已然发生了重大变化。我所关心的、所要考察的，正是这个变化，即在逐次翻译的过程中，文本含义是如何产生变化的。在第3章，我将分析这一中文版本辩证法的某些重要术语的词源，确定这种变化的性质。

在本章中，我们简述了马克思主义东渐中国的最初阶段，它呈现了一个清晰的历史过程。中国甲午之年的战败，戊戌变法的破产，爱国主义的高涨，文化优越心态的受挫，这一切激励了中国知识分子掀向日本学习，并通过日本进一步学习西方思想的热潮。当他们发现了西方的社会弊病以及科学进步所导致的经济上的极端不平等问题时，中国人越来越被社会主义的思潮所吸引。这其中包含着马克思主义和无政府主义。而且，这一历史过程给中国带来了辩证法和唯物主义的概念和术语，包括黑格尔的辩证法。辩证法和唯物主义的传入紧密地关联着马克思主义辩证法在中国的接受和理解。然而，西方思想东渐中国的新高潮，以及更为严肃的对马克思辩证唯物主义的讨论，直到1917年俄国十月革命发生之后才开始。

注释

- [1] 参见马祖毅：《中国翻译简史》，270页，北京，中国对外翻译出版公司，1984。
- [2] 参见马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，129页，康奈尔大学出版社，1976。（Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca: Cornell University Press, 1976, p. 129）另参见马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义思潮》，福州，福建人民出版社，1985；唐·C·普赖斯：《俄国与中国革命的根源，1896—1911年》；罗伯特·A·斯卡拉皮诺、乔治·于：《中国的无政府主义运动》。
- [3] 参见马祖毅：《中国翻译简史》，270页。
- [4] 参见李又宁：《社会主义传入中国》，108页，哥伦比亚大学出版社，1971。（Li Yu-ning, *The Introduction of Socialism into China*, Columbia University Press, 1971, p. 108）
- [5] 参见实藤惠秀：《中国译文日文书总目》，58页，香港，香港大学出版社，1980。（*A Comprehensive Catalogue of Chinese Translation of Japanese Books*, the University of Hong Kong Press, 1980, p. 58）
- [6] 参见马祖毅：《中国翻译简史》，250页。
- [7] 参见上书，272页。
- [8] 参见实藤惠秀：《中国译文日文书总目》，31页。
- [9] 参见上书，41页。
- [10] 参见钟绍华：《清末中国人对于哲学的追求》，载《“中国文哲研究通讯”》（台北），165页，1992。
- [11] 参见严复：《原强》，见马克锋编：《严复林纾诗文选》，41～43页，成都，巴蜀书社，1997。
- [12] 康有为：《大同书》，356～362页，北京，中华书局，1935。又见李又宁：《社会主义传入中国》，4～6页。李提到有学者萧公权认为，康有为当是近代中国社会主义运动的一位杰出先驱。
- [13] 梁启超：《饮冰室合集·专集》，第二册，101页，上海，中华书局，1935。
- [14] 参见李又宁：《社会主义传入中国》，10、13页。
- [15] 有关这一历史阶段西方思潮在中国强劲传播的部分论述，参见阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》（Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991）；唐庭芬：《中国无政府主义研究》，北京，法律出版社，1991；皮特·扎罗：《无政府主义和中国政治文化》。
- [16] 参见马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，107页。
- [17] 参见阿里夫·德里克：《中国共产主义思想的起源》，20页，牛津大学出版社，1989。（Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, Oxford University Press, 1989, p. 20）
- [18] 马祖毅：《中国翻译简史》，277页。
- [19] 梁启超：《论学日本文之益》（1899），见《饮冰室合集》，卷二第四，80页，上

海，中华书局，1932。

[20] 康有为：《广译日本书设立京师译书局折》，这是康有为 1898 年上呈清廷的奏折；参见马祖毅：《中国翻译简史》，249 页。

[21] 梁启超：《东籍月旦》（1899），见《饮冰室合集》，卷二第四，82 页。

[22] 同上书，80 页。

[23] 《万国公报》本是由两位传教士创办。一位是美国人林乐知（Young John Allen, 1836—1907），另一位是英国威尔士人李提摩太（Timothy, Richard, 1845—1919）。林乐知为来自美国南方的浸会教徒，李提摩太是威尔士浸会教徒，从 1869 年就来到中国。《万国公报》的前身是《教会新报》，曾刊行于 1868 年至 1874 年，于 1875 年改名为《万国公报》。该刊曾于 1882 年停刊。1889 年又改为月刊，由广学会以英文刊名 “*The Review of the Times*” 踵而行之。1891 年李提摩太接任广学会总干事。林乐知和李提摩太都是刊物的编辑和主要撰稿人。在改良运动的高潮时期，自甲午战败至 1898 年百日改良运动失败这一时期，他们二人是全国闻名的人物。（参见马丁·伯纳尔：《1907 年以前中国的社会主义》，22、23 页）

[24] 此书共 10 章，同年 5 月全部译出并由上海广学会出版，书名仍为《大同学》。参见杨金海、胡永钦：《共产党宣言在中国的翻译、出版和传播（一）》，<http://blog.cersp.com/63051/1040691.aspx>。

[25] 参见金冲及：《中译本前言》，见马丁·伯纳尔：《1907 年以前中国的社会主义思潮》，2 页。

[26] 同上书，37 页。

[27] 参见上书，34~36 页。

[28] 参见李又宁：《社会主义传入中国》，3 页、112 页注释 2。

[29] 参见上书，16 页。

[30] 参见梁启超：《饮冰室文集类编》，卷下，683 页，台北，华正书局，1974；罗伯特·斯盖尔皮诺、哈洛德·斯基弗林：《中国革命运动中的早期社会主义思潮：孙中山与梁启超》，载《亚洲研究学刊》，1959，（3）。（Robert A. Scalapino and Harold Schiffman, “Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Liang Chi-chao,” *Journal of Asian Studies*, vol. XVIII, No. 3, May 1959, p. 335）

[31] 参见马丁·伯纳尔：《1907 年以前中国的社会主义》，93 页注释 10。

[32] 梁启超：《饮冰室合集》，卷五第十二，79 页，上海，中华书局，1932。

[33] 同上书，86 页。

[34] 参见李又宁：《社会主义传入中国》，13 页。

[35] 马祖毅：《中国翻译简史》，277 页。

[36] 李又宁：《社会主义传入中国》，13~14 页；马丁·伯纳尔：《1907 年以前中国的社会主义》，94~95 页。

[37] 马祖毅：《中国翻译简史》，277 页。

[38] 加利福尼亚大学伯克利分校图书馆藏有一册 1903 年上海出版的西川光次郎著、

周百高译的《社会党》。参见马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，95页；李又宁：《社会主义传入中国》，13~14页、116页注释28、29。

[39] 梁启超：《新大陆游记》，见《饮冰室合集·专集》，第五册，42页，上海，中华书局，1935。

[40] 梁启超：《二十世纪之巨灵托拉斯》，载《新民丛报》第43~44期，107页；李又宁：《社会主义传入中国》，9页、115页注释23；《饮冰室合集·专集》，第十四册，54页，上海，中华书局，1935。

[41] 《新民丛报》46~48期。发表于1904年2月14日。见李又宁：《社会主义传入中国》，10页；陈书良编：《梁启超文集》，36~37页，北京，燕山出版社，1997。

[42] 转引自马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，225页；马祖毅：《中国翻译简史》，277页。

[43] 《浙江潮》，第8期（1903年10月10日），17页。该文作者署名“大我”。参见马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，85~86页。

[44] 转引自马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，96页。

[45] 参见《译书汇编》（东京），1900（1），15页。

[46] 19世纪末，孙中山在流亡欧洲时，曾学习和研究过《共产党宣言》。他在1896年伦敦蒙难之后在英国留居近一年，其间常到大英博物馆研究欧洲社会主义运动。这时孙中山第一次知道了马克思和恩格斯的名字及其活动，并第一次读到了《共产党宣言》、《资本论》等马克思主义著作。这对形成他的三民主义思想影响深远。对此，宋庆龄曾多次讲到过。例如，在孙中山诞辰一百周年纪念大会上她讲道：“就在这一海外活动时期，孙中山根据他当时的理解，制定了他的民族主义、民权主义和民生主义。他知道马克思和恩格斯，他也听到了关于列宁和俄国革命活动的消息。早在那个时候，社会主义就对他发生了吸引力。他敦促留学生研究马克思的《资本论》和《共产党宣言》并阅读当时的社会主义书刊。”（宋庆龄：《孙中山——坚定不移百折不挠的革命家》，载《人民日报》，1966-11-13）参见杨金海、胡永钦：《共产党宣言在中国的翻译、出版和传播（一）》，<http://blog.cersp.com/63051/1040691.aspx>。

[47] 1905年5月20日法文版《人民报》。参见马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，65~66页。

[48] 该文的俄译文和列宁的评论于1912年7月15日同时在俄发表。参见《列宁选集》，2版，第2卷，423~428页、943页注释150，北京，人民出版社，1972。

[49] 参见马丁·伯纳尔：《1907年以前中国的社会主义》，52页。

[50] 参见马祖毅：《中国翻译简史》，278、280页。

[51] 参见朱执信：《德意志社会革命家列传》，载《民报》，1905年11月第2号，4页。

[52] 该杂志于1907年由刘师培之妻何震在东京创办，为我国第一个宣传无政府主义的杂志。参见杨金海、胡永钦：《共产党宣言在中国的翻译、出版和传播（一）》，<http://blog.cersp.com/63051/1040691.aspx>。

[53] “民鸣”是刘师培的笔名。刘师培（1884—1919），江苏仪征人。字申叔，号左龠，是刘贵曾之子、刘文淇的曾孙。他8岁就开始学《周易》变卦，12岁读完四书五经，19岁中举。1904年到上海，与章太炎友谊相得，倾向革命。曾加入光复会，创办《警钟日报》，任主笔；为《国粹学报》主要撰稿人，倡导革命，反对专制。后亡命日本，加入同盟会，为《民报》撰稿人。创办《衡报》，与张继创立社会主义讲习所。返国后投清朝官僚端方幕府，出卖革命党人。曾一度到成都国学院讲学。民国时，参加筹安会，协助袁世凯复辟帝制。1917年，晚年受蔡元培之聘出任北京大学教授，创办《国故月刊》。刘氏精通文字训诂之学，继承乾嘉学派传统，又融入新学精神，校释群书，著述宏富，为一代国学大师。其诗文创作，以政治上变节为界，前期多忧时伤世，鼓吹革命之作，后期消极颓唐，文字亦流于艰涩。1919年11月20日因肺结核病逝于北京，年仅36岁。著有《刘申叔先生遗书》、《左龠集》等。

[54] 转引自马祖毅：《中国翻译简史》，280页。

[55] 参见上书，280、281页。

[56] 转引自上书，281页。

[57] 参见上书，281页。

[58] 梁启超：《社会革命果为今日中国所必要乎》，载《新民丛报》，1906年12月第86期，21~22页。

[59] 梁启超：《外国资本流入问题》，载《新民丛报》，1904年9月10日第52期；9月24日第53期；10月9日第54期。均见《饮冰室合集·专集》，第十六册，62~63页，上海，中华书局，1935。

[60] 参见上书，63~64页。

[61] 参见上书，88页。

[62] 根据我们上面的介绍，《共产党宣言》在1905年还没有中译本，人们这时对《共产党宣言》基本内容的了解是从阅读日文马克思主义的著作得来的。

[63] 参见迈克尔·拉克：《中国布尔什维主义的起源》，16页。

[64] 梁启超：《开明专制论》，载《新民丛报》，1906年2—3月第75期，29页。

[65] 梁启超：《社会革命果为今日中国所必要乎》，载《新民丛报》，1906年12月第86期，21~22页。

[66] 胡汉民（笔名民意）：《告非难民生主义者》，载《民报》，1907年3月第7期，100页。

[67] 参见唐庭芬：《中国无政府主义研究》，182页，北京，法律出版社，1991。

[68] 参见上书，183~184页。

[69] 刘师复（1884—1915），中国近代无政府主义思想家和活动家。原名绍彬，字子麟，学名绍元。1884年6月5日生于广东省香山县（今中山市）。1904年赴日本留学时更名为思复，后又改为师复。1912年组织“心社”时废姓，遂称师复。青少年时期，曾两次应童子试和乡试，第一次得补博士弟子员，第二次落第。在日本留学时，与俄、日虚无党人接触，受到恐怖主义和无政府主义思想的影响。1905年8月加入中国同盟会，后参加香

港《东方报》的编辑工作。1907年春,受同盟会派遣到广州谋刺水师提督李准,不慎受伤,被捕入狱。出狱后于1910年在香港组织“支那暗杀团”,幻想以个人恐怖行动警醒社会,推动革命。1912年5月,支那暗杀团解散,他在广州组织了“晦鸣学舍”,发刊《晦鸣录》,在国内宣传无政府主义。同年7月,又与黄涓生、华林、袁振英、区声白、黄凌霄组织“晦鸣学舍”的外围组织“心社”。1915年3月病逝于上海。著作有《师复文存》、《伏虎集》等。

[70] 江亢虎(1883—1954),原名绍铨,江西省弋阳人。出身官僚地主家庭。童年时代受传统封建文化思想教育。1901年赴日本考察,被直隶总督袁世凯看中,受聘回国任北洋编译局总办。1902年再渡日本,结识日本早期社会民主党领导人片山潜和平民社领导人幸德秋水。1904年回国,在京师创办几所学堂。1910年春靠官费出国考察,游历日本、英国、法国、德国和俄国,接触大批各国社会党人和无政府主义者,深受无政府主义思潮影响。曾在巴黎《新世纪》发表《无家庭主义意见书》,鼓吹无政府主义。1911年春回国。8月在上海发起成立“社会主义研究会”并发布宣言,提倡“绝对平等”,反对“民族之革命”。11月将“社会主义研究会”改组成“中国社会党”,亲拟赞成共和的8条纲领,并被推选为中国社会党的部长。1912年,在袁世凯镇压革命党人后,公开发表文章、演说和亲自晋谒袁世凯,表明反对革命,投靠袁世凯。3月公开反对孙中山武装讨袁和“二次革命”。年底遵袁世凯之命解散中国社会党后,只身出国赴美。五四运动后,回国为其“社会主义”扬幡招魂,任北洋军阀政府的制宪要员。抗日战争时期,任汪伪国府委员和考试院院长。抗日战争胜利后以汉奸被捕。1954年病死狱中。

[71] 参见阿里夫·德里克:《中国革命中的无政府主义》,140~141页。

[72] 参见刘师复:《师复文集》,140~142,广州,革新书局,1927。

[73] 参见马丁·伯纳尔:《1907年以前中国的社会主义》,96页。

[74] 因为伯纳尔在其著作中提供了加利福尼亚大学伯克利分校图书馆藏有一册的信息。本人曾于1996年3月通过夏威夷大学哈米尔顿图书馆做过图书馆际查询。我查询请求所得到的结果是被告之加州该大学图书馆图书目录上没有这一书名,最后夏威夷大学联系到日本东京国家内阁图书馆。我最后得到的是该书原日文版的复印本。该复印本现由夏威夷大学哈米尔顿图书馆收藏。

[75] 梁启超:《论强权》,见《饮冰室文集类编》,卷下。参见马丁·伯纳尔:《1907年以前中国的社会主义》,92页。

[76] 梁启超:《进化论者颌德之学说》,见《饮冰室文集类编》,卷下,189页。

[77] 同上。

[78] 同上书,91页。

[79] 同上书,93页。

[80] 同上书,92页。

[81] 同上书,93~94页。

[82] 参见《新民丛报》,1903年第27号。

[83] 参见中国社会科学院资料馆编:《资产阶级思想批判资料》(内部发行),第九

辑，8~15页，北京，商务印书馆，1961。

[84] 参见鲍尔·爱德华兹主编：《哲学百科全书》，第一卷，387~388页，纽约，麦克米兰出版公司与自由出版社，1972。（Paul Edwards, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York, 1972, pp. 387 - 388）



第3章

对辩证法最初的“通变”释读

对辩证法的最初解读，发生于西方思想从日文东渐中国的过程之中。然而，这最初的解读是否已是本来中国的“通变”哲学呢？回答这一问题，恐怕我们需要考察三个问题：（1）“辩证”是如何被日本人所开始使用的？（2）汉语“辩证”是什么意思？它与西语“dialectics”有何不同？（3）最初采用日文“辩证”作为“dialectics”的汉译对应词，“dialectics”是如何被理解为“辩证”的？如果“dialectics”最初在中国是作为“辩证”被理解，且“辩证”实际上是“通变”哲学，那么，我们就可以说，在西方辩证法从日文引入中国的历史过程中，包含着一个从西方概念思维转成中国互系风格思维的变化过程。它是一个根本结构发生变化的过程，是西方世界观和宇宙认识论上的变化。

一、古汉语的“辩证”

《现代汉语外来词研究》未把“辩证法”一词列入“日本人用古代汉语原有的词去‘意译’欧美语言的词，再由汉族人民根据这些日语的外来词而改造成的现代汉语外来词”的一类词目，而是列入“先由日本人以汉字的配合去‘意译’欧美语言的词，再由汉族人民搬进现代汉语里面来，加以改造而成的现代汉语外来词”的一类词目。这就是说，古汉语原无“辩证”一词，而是日本先将辩、证、法此三个汉字配合去意译“dialectics”的。^[1]然而，事实并非如此，因为日本配成该词意译“dialectics”之前，古汉语已有“辩证”一词了。一个例子是：《新唐书·钱徽传》有“苟无愧于心，安事辨证邪”的话。这里，“辩证”是“辨别论定是非”^[2]的意思，表达辨别与证明的相关类比关系。我们注意到，“辩证”与“辨证”这里通用。亦即，从刀在二辛之间构成之“辨”与从言在二辛之间构成之“辩”通用。^[3]此外，我们发现，言在二辛之间构成的“辩”尤有“善谈说”、“争”、“巧言”等义。^[4]《现代汉语词典》

说：“辩证：辨析考证，也作辨证”^[5]。这里，又可以说“辩证”或“辨证”表达辨析与考证的相关类比关系。“辨”犹有“判”、“分明辨别”之义。^[6]对于这一词义，“辨：考问得其定也”应该说是一个类比说明。^[7]古代汉语词典告诉我们，“从刀在二辛之间”给人以分别离析之意。“辨”“析”配合成词更加强这一意象；“析”也是一相关类比——“破木也”^[8]。

“证”以部首“正”音为准。“正”意为“当”与“是”。^[9]偏旁“言”谓“直言”、“答述”、“宣”，而“宣”具“彼此”之义。^[10]另外，“是”意为“直”、“日正”，又引申为“则”，即“不非之事可为人法也”。^[11]引申出去，作为二者之一类比，“证”指“以正言使人听也”、“谏也”。^[12]而所谓“谏”，其相关类比又是“以理言谏君亲犹正也”。这里“谏”又是“证”。^[13]

我们繁引至此想说明，如同所有中国的字汇或观念一样，“辩证”的意义也是通过事物或相关的类比关系引申而来的。“辨”（或“辩”）的意思是自其他相关词汇的类比关系引述而来的。相关词汇的类比关系蕴涵着意象或意象簇的关联性，而关联的意象或意象簇则又与其意义的侧重相关。这里需要指出的是，这些意象不是西方那种概念式的，而是具体特定的意象。例如，“辩”（或争辩）是与近似相通的“辨”（或辨别）互系的。于是，在涉及讨论的某一具体问题，时，“辩”可以译释为“分别”、“辨别”、“区分”、“分离”、“分开”、“破开”、“判定”等更多的意义。“辩”如此众多差异的意向描述，不仅具有隐喻表达方式的模糊性衍生特征，而且还构成了不确定类比关系。而不确定类比关系又刺激意象思维向更加细腻的方向充实。在像中国这样没有哲学预设之下，“辩”的所有与“辨”具有类比关系的互系思维，实质上都是从具体事物向抽象哲学术语方向的拓展。作为“争辩”之“辩”，在这种意义上就是对所有那些可称为具体行为的“分别”、“辨别”、“区分”、“分离”、“分开”、“破开”、“判定”等等的抽象化。

如果就表达过程还是表达固定形式而论，古代汉语明显是重在过程的语言。争辩之“辩”这个观念，常常被译释为各种特指具体行为：（1）论争，辩论、论战、论证、巧言等；（2）以正言使人听也；（3）言不非之事可为人法也；（4）以理言谏君亲犹正也。正是由于这个原因，“辩证”无法成为西方意义上的那种概念。西方意义的概念在于向外求证某些原始原则，将其看作孤立、固定的，是变化过程背后的更实质、永恒的形式。这个古代“辩证”不是指辩论者的头脑状态与问题的真切事实之间的沟通，而是基于变化着的情势而获得的明确性。在“通变”的互系方式上说，“辩”（或争辩）是一种偶对相互性话语。在这个话语中，言辞与动作、言论与行动、辩者及其辩论对象是不割裂的——是双方都蕴涵着的。争辩是为获得对一种特殊情势环境

的适当理解，而在言行上也尽量适当。辩论的是什么问题与怎么样进行辩论、使用的名义与言辞、一种物和一件事之间的界限，往往是一种最大的主观能动。辩证的意象性表示方法及其技巧，就在于争辩之“辩”和辨别之“辨”、辩论本身和所辩论的问题之间的不确定性，这是一种辩论的结构与如何广阔将其付诸实行之间的相结合。

“辩证”二字配合成词的原始意义，在其未成为西语“dialectics”的汉语同义词之前，也许可以通过“辨证施治”这一中医学术语获得可能的恢复。《辞海》上这一词条是这样说的：



中医学名词。一称“辨证论治”。“辨证”即根据祖国医学理论，运用“四诊”、“八纲”等方法，辨别各种不同的症候，从脏腑、经络学说等整体观点出发，分析病人的体质特点及其对疾病的反应，结合发病时令、地区、环境差异等因素，研究其致病原因与发病原理的普遍性与特殊性，于同中求异、异中求同，做出确切的诊断。“施治”即根据辨证的结果，针对病情，确定标本缓急的治疗原则。^[14]

通过上面一段所述的“辨证施治”这一实例性类比，我们来看一下“辩证”一词的特殊结构：

(1) 从整体观点出发，辨别各种不同症候。这是根据互系性思维和在差异之中追究其“延续”（或关联）的宇宙观提出的要求。依据“通变”的观点，“整体”一语指的是延续性或互系性。整体不含西语“wholeness”或“totality”的意义。在西语表达中，“整体”（“wholeness”或“totality”）是一个具有严格规定界限、超绝孤立之体。而中国观念中的“整体”，则尤其指各种症候与经络之间的关联性和互系性。

(2) “延续”贯穿多层次范畴，例如，作为不同范畴、不同症候、不同脏腑器官、不同节气、不同经络、不同地区、不同实在发生病症之间的互系情况。

(3) “同中求异”和“异中求同”的说法不是一种概念假设，而是对特定具体行动的抽象化、促动哲学化思维并归于以互系作为对客观秩序的解释。

(4) 这里凡属于“辩证”的观念都不表达一种概念过程，因为概念过程是将先验原则进行孤立，以达到从千变万化和千差万别中发现它们更真切而永恒的形式。这里的“辩证”观念是更确切的诊断，整个诊断都是根据情势

所作出。它在一个焦点与它的延续性境域之中，获得对这一焦点的明确性。

基于以上我们所进行的讨论，包括传统中医学的“辨证施治”，现在应当不难理解，从“辩证”的古代用法到它近代成为西语“dialectics”的汉语同义词，这一过程所画的是个多么大的一个等式。

二、第一次用“辩证”释译“dialectics”

如果我们具体涉及究竟中国何时最先采用日本的译法，用“辩证”解读“dialectics”的问题，那么恐怕就要谈到由两个日本留学生汪荣宝、叶澜合编，1903年上海明权社出版，很快在东京也印刷发行的一本词典《新尔雅》。在这本词典中，有许多汉语最早用来指涉西方哲学与社会学术语词条，包括“辩证法”和“唯物论”。^[15]关于“辩证法”的词条说：“罗马中世之普通教育谓之七自由艺术。文法、修辞学、辩证学三学也。算术、几何、音乐、天文谓之四道也。”^[16]关于“唯物论”的词条说：“以精神现象全归于物质的作用者谓之唯物论。”^[17]对于“唯心论”其定义是“以物质不过为吾人精神上之经验。更有宇宙之实在真髓，心灵是也。是即反对唯物论者，谓之唯灵论，亦曰唯心论”^[18]。

《新尔雅》是很重要的一本书。它表明19世纪末20世纪初，用日本汉字翻译的西方术语密集出现在很多文人的著作里，构成了他们阐述道理所用词汇之相当大的部分。因此也可推断，由于中国古汉语中原来已有“辩证”一词，这时用它来翻译西语的“dialectics”意思，因此“辩证”不免要带有其古汉语的相关意义。为了使这一推断得到证明，我将在后几章中研究与汉语“辩证法”论说相关的一些关键词汇。我将分析一些重要中国辩证学家是如何解读、接受和采用马克思主义辩证唯物论概念，同时又保持“通变”原有哲学风貌的。不过下面我首先想简略叙述一下梁启超和蔡元培。他们是戴着“通变”的眼镜对西方“辩证法”概念进行最早解读的中国学者。

前一章，我提到梁启超对西方哲学的解读中，汉语的“有”、“无”、“成”、“万法”、“则”、“象”等说法是作为西语“being”，“not-being”，“becoming”，“the world of plurality and change”，“law or rule”，“form”等概念去用的。我们应当唤起自己这样的警觉性，也就是说，梁启超所使用的这些汉语说法带进来了一种特定的宇宙观和思维方式。这种宇宙观和思维方式规定着一种特定的结构，而这种结构已经不是原来那些西语概念所带有的那个结构。被译成汉语的这些概念已然成为“通变”结构的载体了。

在梁启超看来，似乎柏拉图唯心论的论说和德谟克利特的唯物论“系用

佛典语读者细玩自明所指”^[19]。当梁启超将巴门尼德的“the reality of a world of plurality and change is One Being”说成是“万法之实象为一如不变”^[20]时，他实际是在说“万法之实象”蕴涵“延续”和“一如”。这里，虽然“万法”和“一如”是佛教观念，它们被苏蒂尔和霍多斯的《汉英佛学大词典》解释为“具本体或现象存在之任何事物”和“在任何事物背后的绝对终结真谛”^[21]，但是它们所能载负的则是古汉语的语义。其中“法”指的是“常也”、“又方法也”、“又则效也”^[22]。“一”可指“惟初大始道利于一造分天地化成万物”^[23]；“如”谓“若也”、“然也”，本无“绝对”、“终结”之含义。所以，“万法”和“一如”将西语概念终结真谛的质性、决定性真理以及由它所决定一切事物的二元论（或曰本体与现象）统统都给过滤掉了。在梁启超拿巴门尼德与赫拉克利特相比较时，由于他用“有”代替“being”（“存在”），用“无”代替“not-being”（“不存在”），他的解释更像是一种“通变”介说。“通变”思维方式没有“being”和“not-being”的二元性，没有“Being”（或本体）的超绝。所以，以“有”、“无”来理解“一”（“One Being”）这种无处不在、无事不决原理之下的“being”和“not-being”，简直就是做不到的。

正是这个原因，当梁启超解释赫拉克利特所说的一切现象既不是“being”，也不是“not-being”，但又同时表现“being”和“not-being”作为“实象”（form）这两个方面时，他实际是在说万物既谓“有”，亦谓“无”，二者之间不是割裂的而是互系的；“有”、“无”本为一物的两个方面，或者说同一物事所含的“有”与“无”是互生互通的。“通变”关于“有”与“无”的论说实在是自己的结构，这与赫拉克利特的“永恒流变”的理念相去甚远。其差异就在于“通变”思维中的“有”与“无”观念，并不含有目的论倾向以及赫氏意义上的“逻辑”。赫氏的“逻辑”指的仍是那个支配性法则或原则，是在这一意义之上产生出来“becoming”（“变成”）的概念；是这“becoming”使得“being”（“存在”）和“not-being”（“不存在”）向着目标运动和遵循着一定法则进化。

梁启超承认赫拉克利特的目的论和“逻辑”，但是由于他代替“law or Logos”所用的是“则”，代替“form”用的是“象”，而“则”的意向是“延续”，“象”为直接表述之世界而非人预设之世界。直接表述之世界是具体和历史层次上的，比起“逻辑”的叙述具有更大的阐释力量。^[24]

应该说，梁启超对赫拉克利特的解读，在更大程度上体现的是中国式的互系性思维。如果在这里我们姑且不论赫氏目的论和逻辑的原有含义，那么梁启超对赫氏的阐释则可严丝合缝地嵌入“通变”哲学。他用“成”来替代“becoming”，则可作为将西方重静止、重永恒之观念颠倒为中国重变化、重

过程之观念的一个绝好实例。^[25]正如梁启超自己所说：“孰睹其睽，世界起灭，成败循环，更无一物同一不变。而常存在，是故万物皆在过去将来之间。所谓‘今’更不可指。或有问者，物相既是，流转不住。……是故当知变化之中有不变者。流转之内而有恒常。”^[26]

三、蔡元培：传播黑格尔辩证法

日本首先使用“辩证法”翻译“dialectics”。在日本这一用法的基础上，中国又将它接纳到汉语之中。这种情况就导致出现以中国人的眼睛解读“dialectics”。在当时作为最系统介绍黑格尔辩证法的蔡元培的译文中，这种历史现象更是清晰可见。上章我们提到过，蔡元培翻译的是一位名叫科培尔的德国教授于1903年在日本所作的关于西方哲学的一次演讲记录，他是从日文译为中文的。

在他的译文中，我们首先发现的问题是，“进化”是不可以真正作为西语的“evolution”来理解的，因为按照《新尔雅》的定义，进化是“递嬗推迁，变更不已”^[27]。“进化”的含义，也是由互系的汉字所呼唤出的意象或意象簇类比关系表达出来的。这些互系的汉字意象簇是：



1) 递^[28]：a. 更迭；b. 传递、驿递；c. 更易。2) 嬗^[29]：a. 史记：号令三传；b. 缓：续也；c. 传。3) 推^[30]：a. 荡；b. 挤；c. 进之；d. 排。4) 迁^[31]：a. 高；b. 诗经：迁于乔木；c. 登；d. 徙；e. 易；f. 君子以见善则迁；g. 徙国。

由于“进化”是由这么多互系意象或意象簇及其具体特指的事表达的，所以它可被译释为其中的任何一种。这其实是又一个对特指具体事和意象秩序的哲学化和由此拓展抽象语汇的范例。以“进化”为连带的这些类比关系，其运作本身和含蕴都是“通变”；“通变”就是充满互系宇宙的秩序、体现在递、嬗、推、迁的类喻中。在这里，“变”[或“成”(becoming)]是以差异为意义的。例如，“变更不已”是指由此向彼、变化无穷的“成”[或“变”(becoming)]；这就是“通”，“通”贯穿于“成”(或“变”)。况且，“进”亦谓“生”，草木生于土，有如“通”贯穿于“成”；“化”谓变化、转变，谓循“通”之“一贯于成(或‘变’)”而差异得“化”。

如不细想,《现代汉语词典》关于“事物由简单到复杂、由低级到高级逐渐变化”的定义,似乎更接近于西语之“进化”(evolution)的本义。^[32]上面关于“进化”的说法,是赫胥黎在《进化与道德》一文中关于旧达尔文与斯宾塞自然主义的一个概念。

但是不要搞错,不能就此认定中国人也是这套直线思维,即“事物由简单到复杂、由低级到高级逐渐变化”必然意味着缓慢,意味着不是从复杂到简单和从高级到低级的发展。

这种情况与历史唯物论关于上层建筑与经济基础之间关系的观点类似:在汉语的解释中,说“经济基础决定上层建筑”,不等于必须是说上层建筑不能决定经济基础。这也就是说,中国思维并不认为经济基础与上层建筑是相互割裂的。在“通变”哲学里,“进化”与其反面“退化”是互系的、相通的。在这一点上,《新尔雅》关于“有增进之进化,有减退之进化”^[33]的解说是很典型的。

“矛盾”是另外两个汉字的配合,经常被认为是西语“contradiction”的同义词,这又是一个重大误解。与其他中国哲学观念一样,“矛盾”也是“通变”角度的、以意象簇和特定具体事物加以解释的概念。复杂的语义互系关系彼此互映,提供了丰富的非限定“模糊”意义。“矛盾”就是下面特指的、具体的意象事物:



矛和盾是古代两种作用不同的武器。古代故事传说,有一个人卖矛和盾,夸他的盾最坚固,什么东西也戳不破;又夸他的矛最锐利,什么东西都能刺进去。旁人问他:“拿你的矛来刺你的盾怎么样?”那人没法回答了(见于《韩非子·难一》)。后来矛盾连举,比喻言语行为自相抵触。^[34]

在蔡元培的译文中,提及“矛盾”一词是由于与“冲突”有关而引发的。译文说:“进化生于冲突”;“静之于动也,有之于无也,盖触处无非矛盾者”^[35]。这里,“矛盾”不再局限于前面那个古代故事是“言语行为自相抵触”,它变成了一种独特的、互系相通概念的两个方面,即它是像“阴—阳”那样的两个基本方面或偶对的概念。这一概念强调二者彼此需要且各自作为对方的必要条件而存在。因为这个原因,“矛盾”就不可能充当“contradiction”这一概念的等同语。因为汉语的“矛盾”排斥“contradiction”这一概念所含的“分裂”、“否定(或取消)”和“背反”(如 p 与 $\text{not} - p$) 的意义。

在汉语中，“矛盾”的双方反而是相成的，是构成一体的。在汉语里，诸如“矛一盾”、“静一动”、“有一无”等概念，并不被看作在根本上不相同的存在体，而是指同一范畴的两个特殊方面，它们不是存在于一种一方独立于或支配另一方的二元论的关系中。相反，它们二者总是向着对方的方向转化着。在严格意义上，没有哪一方面处于超越其他方面的地位的。但是，在不同语言之间的翻译上，“静一动”和“有一无”这种偶对体被用来作为“stillness/motion”和“being/not being”的同义语。这样，当把“stillness/motion”和“being/not being”这两组范畴转换进汉语语境中来的时候，它们就不再具有相互分离之概念（disjunctive concepts）的语义了，或者说它们已被排除出在西语二分法的概念系谱之外了。“静一动”这组汉语词汇还摆脱了作为西语“stillness/motion”概念中的应有之义，亦即终极性和目的论的观念以及超越自然世界的倾向。而在汉语系统中，“静一动”本是一组非二元论的范畴，其中“静”和“动”同享一个范畴，相互的差别只是在程度上而非在类别的角度上才有意义。

很多学者已注意到了存在于“有 / 无”与“being / not being”之间的差别。刘殿爵在他的翻译著作中更倾向于使用非术语性的词汇“something”和“nothing”作为“有”和“无”的对等词。但是，蔡元培和前节提到的梁启超则使用了“有”和“无”作为“being”和“not being”的对等词。他们当然没有意识到，积淀于这两对英语词汇中的宇宙观之根本含义，已在他们的翻译中被消解掉了。

日文译文使用的汉字“正题”、“反题”和“摄论”是纯为翻译 thesis, antithesis 和 synthesis 这三个概念而创出的词汇。可是，作为汉语，这三个被建构出来的词汇几乎不能负载黑格尔的三条定律，因为黑格尔辩证法的这三条定律，“辨证”是作为对“实相（reality）”（按梁启超的用语）作出概念思辨的理性和逻辑的过程。该概念思维设定一个自我开始、自我离异、自我特性化的“理性”过程。^[36]而中国思想传统则不存在西方这种绝对精神的概念思维方式。至于说人们观察到一个更高的一致性的逻辑，这一逻辑设定和完成一种在生成的整体之中的对立统一、差异而和解的合成（无论它是审美的、能动的还是设想的）^[37]，这种设定，在崭新而具中国特色的阐释之中被淹没得无影无踪。“正题”除了表明矛盾还未上升到表面显为冲突的状态这种特殊情势外，其他什么也没说明；“反题”，或更直接地说，是矛盾已到达了明显和具体的阶段；而“摄论”不过是在新矛盾再一次浮出表面之前显现出来的较稳定状态而已。

更有意思的是，蔡元培对描述黑格尔辩证法一段的译文用了“太极”一词来描述“摄论”的最终状态。译文说：“结合此正反两者以为摄论。而一变

化及其此摄论之又生矛盾也，而又结合之，而又一进化，如是递相反正，递相结合，以驯达于太极无对之地位”^[38]。所以，这种情况无非即是“阴一阳”永不止息的对立、结合而达到“无极”实现大和大谐的过程。我们通过蔡元培所作译文看到的，其实是一种迥异于西方思维的、属于中国而又不可说仅为中国独有的世界观。这一世界观的特异之处就在于，它不是西方具有严格秩序之“宇宙论”意义的世界观。^[39]其实，在蔡元培的译文中出现的与黑格尔之辩证相左差异，是随着中国汉字的使用而即刻自然发生的事情。它直接发生于用汉字簇或汉字配合来翻译（或更准确地说是再阐释）黑格尔原使用语言的哲学概念，并且随着汉语句式结构和语法的使用而得到强化。这样就使得蔡元培的译文在实质上成为一篇“再创作”的论文。作为一篇中文文章，它负载着提供意象簇的丰富类比关系，施行着对特定具体行为的秩序的哲学化。这样一来，区别于西方主流那种由严格秩序和先验力量支配之宇宙论世界观的中国“通变”风格的思维方式，就经过了一个哲学意义再生产的新过程。在这一意义再生产的过程中，论述的中心论题通常是与“通变”的思想相关，它反而与西方哲学辩论的主题几乎没有牵扯。

当然，黑格尔对休谟形而上学设想的理论批判是确有其事。休谟的理论抽象是在于它认为事物只是在其自身，只是作为其自己为何，在于其自我的内在，在于其孤立离异，在于其对境域的脱离。黑格尔提出：“一存在只要它是确定的、限定的，就是与另一存在关联的。与另一存在、与整个世界存在必然关系的立脚点是一令人愉快的立脚点。”（“A determinate, a finite, being is one that is in relation to another, it is a cotent standing in a necessary relation to another, to the whole world.”）^[40]形而上学的观点具有让一切运动和事物内部的发展都停止下来的效力，将它们看成是静止的。黑格尔认为，这是一种抽象的观点。因为作为存在与不存的统一体，一切具体事物都处于“变化着”（“becoming”）的过程之中。他还提出：“我们意识到，凡属限定的事物都不是稳定和最终的，而是可变的、暂时的。”^[41]

尽管如此，黑格尔哲学的问题焦点仍然是把事物的必然性归因于一个先验的模式（a priori fashion）上，其辩证法所拓展的还是创始于柏拉图学派和基督教哲学的传统原质主义（essentialism）。这一哲学倾向还是将人类作为本质上的意识或精神（essentially mind, or spirit）。它所呼唤的仍然是那个具有无限力量、无限智慧而具有人类形象的灵魂（上帝）。黑格尔力图推断的结论是：一切实相的原质范畴都有一个有机结构，事物的存在都是有机结构的整体或体系。对黑格尔来说，一个有机的系统造就了他对精神活动所给出的理想模式（a promising model），并且他也把对终极实在的体悟，看成是作为精

神所要求体悟性实在的一个有机的系统。一切真实存在的事物都必然是精神形式的体现。我们可以在黑格尔早期宗教哲学里发现，他的辩证法的创立基础是他对基督教三位一体教义的冥想。在黑格尔《精神现象学》一书中，有一节叫做“形象的再阐释”（“pictorial representations”；*Vorstellungen*），可以说其实这正是对圣父、圣子、圣灵三位一体之基础进行理性化的一个版本。其中绝对者^①的辩证结构被看作是直接性、间接性和反身统一（“immediacy”、“mediation”和“reflective unity”或曰 *an sich*, *fuer sich*, and *an-und-fuer-sich*）的一个整体描述。事实上，作为明确的理念概念，上帝圣父是作为“直接性”而被提出的；圣子是作为“意识间接性”而存在的；而圣灵则就成了那种作为主体通过反身回复自我而达到的统一性了。这一世俗化的三位一体学说是由黑格尔创立的，而且在他之后继续同时作为唯心主义和唯物主义的形式而存在。^[42]

现在我们再回到蔡元培的译文上来。如上所述，蔡元培的这篇译文，其蓝本是科培尔讲授黑格尔辩证法的一篇记录稿。仔细观察后，我们发现经过蔡元培的一番“汉语再生产”之后，黑格尔哲学中原有的那些焦点问题已被淡化了，甚至不见了。诸如黑格尔观念中那种建基于二元论、超越性、本体论之上的有机形而上学所冥想（*comprehension*）出来的作为精神存在的终极实在（*ultimate reality*），以及作为一种先验理性的辩证法问题、那种有机体系的目的论说明等等，都在汉语语境中被扬弃了。蔡元培的译文曾被转译成英文，公开发表。蔡元培的这段文字讲的黑格尔译回英文，西方学者会很难想象黑格尔辩证法最后怎么会变成了蔡元培文中的这个样子。现在我把这段文字抄录于此，以示中国学者，想想这样的思想还在多大的程度上可以被称为是黑格尔的辩证法：



彼之辩证法，所以明吾人总念之变化者也。彼以为进化生于冲突，自无机界进化而为植物，为动物，以致为人，无一不然。摄力之与抵力也，静之与动也，有之与无也，盖触处无非矛盾者，是故其始之状态，谓之正题；及其移于矛盾之状态也，谓之反题，结合此正反两者以为摄论。而一变化及其此摄论之又生矛盾也，而又结合之，而又一进化，如是递相反正，递相结合，以驯达于太极无对之地位，此不独物界而已，吾人之总念亦然。^[43]

① 指三位一体的神圣整体。——译者注

我们不难看出，蔡元培译文说黑格尔的辩证法“明吾人总念”，这里，蔡元培恐怕难以意识到黑格尔的那种建基于二元论、超越性、本体论之上的有机形而上学所冥想出来的作为精神存在的终极实在，以及作为一种先验理性的辩证法问题、那种有机体系的目的论的全部含义。事实是，黑格尔的辩证法读起来在言辞上有很像“通变”哲学的东西，蔡元培理解它恐怕更是从中国的非宇宙论世界观角度出发的，因为这一角度不会把“终极实在”或“本体”看成是精神，也不会以形而上学和先验实在作总体构想的前提。这样，我们现在应当可以说，黑格尔的“dialectics”在经蔡元培“汉语再生产”的过程中，被转化成了“辩证法”，黑格尔学派的辩证法已经被重新哲学化了。这次的再哲学化使得“dialectics”变成了一种新程序、新境域、新焦点和新视野。蔡元培的这一翻译实践给出了一条线索，就是在表象层次上，黑格尔的辩证法与“通变”思维是可以互相兼容的。其后，众多中国文人志士把马克思学的辩证法传播到中国的过程，特别证明了这一点。

四、以“通变”解读马克思学派辩证法

马克思主义思想中的辩证法部分是最难释读且众说纷纭的议题。在最一般的意义上，马克思所说的辩证法概念重点强调几项内容：（1）“作为一种方法，最通常的科学方法，为实证式认识的辩证法”（epistemological dialectics）；（2）“一系列规律或原则，它支配实在整体的若干方面，为本体的辩证法”（ontological dialectics）；（3）“历史的运动，关系的辩证法”（relational dialectics）^[44]。我们简称为“认识论辩证法”、“本体论辩证法”和“关系论辩证法”。与黑格尔不同，马克思的努力总是想要证明：（1）“不是依赖人类力量所被提供的物质根本”（《资本论》第一卷第一章第二节）；（2）“它是实在之转化，包括无可还原之损失和有限性以及真实新东西和突变之可能。”^[45]马克思（或马克思主义）之中的辩证法可能没有指定一种一元论的现象，但讲的是一些有区别的事实和论题。因此，它指的是哲学的、科学的或是世界的模式或过程；存在，思想，或者它们之间的关系（本体论辩证法、认识论辩证法和关系辩证法）；自然或社会，在时间之“内”或在时间之“外”（历史与结构相对的辩证法）；它是普遍的或是特殊的，跨历史的或一时的……所以，任何认识上的辩证法都可能是形而上概念的、方法论的（批判的或系统论的），阐释的或实体的（描述的或解释的）；关系辩证法可能主要被认为是一个本体论的过程（如卢卡奇）或一种认识论的批判（如马尔库塞）。之所以会形成这些不同的辩证法模式，可能与以下几个因素有关：（1）共同的祖先

(a common ancestry) 与 (2) 马克思主义内部的系统衔接，而与 (3) 这些模式具有的共同原质、内核或根源的无关，更与 (4) 某一模式可能被返回去解读（无变化地返回黑格尔）不相关。^[46]

罗伊·巴司卡指出，对当今的学者来说，恩格斯的介入给马克思主义辩证法带来的总体性变化，是他提出的辩证法“是关于自然、人类社会和思想的运动和发展的普遍规律的科学”^[47]的论断；这一论断在实质上可归结为三条规律^[48]：(1) 量转化为质和质转化为量的规律；(2) 对立的相互渗透的规律；(3) 否定之否定的规律。一般认为，这些规律被假设为或多或少是先验性的真理：或是超经验的概括归纳，或是科学实践所不可或缺的，或者也被认为它们只是为了方便而使用的解释方法。那种认为由于恩格斯参与了马克思主义辩证法的创造，因而就孕育出了一种推理性的社会科学的说法，恐怕是有问题的。尽管有事实证明，马克思曾对恩格斯做出的一般性介入表示过同意，但他本人在对政治经济学的批判中，既没有提出也没有涉及自然辩证法的说法。^[49]

这里不论巴司卡的观点是否具有合理的逻辑，我们所关心的是，上述关于马克思学派辩证法的学术分析，可以作为沉淀于语言中的西方哲学结构的一个很好的例子；它包括形而上学、本体论和宇宙论的设想。这个结构提出了宏大的理论和方法论的结论，诉诸因果的化约论和简单决定论，将认识建基于思想与物质、认识论与本体论等等二者之间的割裂性。除非西方传统的这种深层结构可以移植到中国，否则，如很多研究中国问题的学者在西方所做的，任何持有简单等同论的想法，认为马克思的“dialectics”已毫无改变地被译入中国的辩证法，就都会是一种误解。我们所做的努力在于发现，中国马克思主义辩证法是否包含了原来“dialectics”同样的深层哲学结构。

我们发现《现代汉语外词典》有关词条对马克思主义辩证法是这样概括的：



辩证法：(1) 关于事物矛盾的运动、发展、变化的一般规律的哲学学说。它是和形而上学相对立的世界观和方法论，认为事物处在不断运动、变化和发展之中，是由于事物内部的矛盾斗争所引起的。在历史上辩证法经历了自发、唯心、唯物三个阶段，自发的辩证法是朴素的、直观的，只能对世界作一般的描述。唯心的辩证法虽然揭示了客观世界的辩证现实，但它在揭示这个问题时用的是神秘主义和唯心主义观点。辩证法只有到了马克思主义的唯物辩证法才成为一门真正的科学。(2) 特指唯物辩证法。^[50]

表面看来,似乎《现代汉语词典》也是将辩证法与“dialectics”等同划一了。但是由于在汉语中没有西方形而上学、本体论和宇宙论设想的哲学结构沉淀,也由于与西方辩论不休的哲学论战毫无瓜葛,这一汉语词典的辩证法解释与巴司卡的词典解释,可以鲜明地区别开来。《现代汉语词典》的解释,可以说是在一个再生出来的论说境域之内,——当然,这个论说境域是中国思想传统的。就像蔡元培译文的黑格尔辩证法,以中国特色的语汇——“辩证法”来表达马克思主义学派“dialectics”这一概念,给了人们一丝线索,——那就是,马克思主义辩证法与通变之间,在一个表象层次上,是有兼容的可能的。这恐怕是许多中国文人学者当初对马克思主义辩证法怀有一腔热忱的由来。反过来,马克思主义辩证法也对“通变哲学”产生了巨大的原理性影响。最终的结果是,崭新的西方语汇融会在中国传统的思维方式之中,产生出一个中国版本的马克思主义辩证法。而这个中国版本如果要寻找它的思想源头,可以一直追溯到《易经》那里去。下一章,我将从第一个马克思主义辩证法的系统解读耑秋白开始,细致考察这一“中国版本的马克思主义辩证法”的整个发展过程。

注释

[1] 参见高名凯、刘正琰:《现代汉语外来词研究》,88页,北京,文字改革出版社,1958。又见李又宁:《社会主义传入中国》,108页。李又宁援引高、刘作为语言学辅证,说明日本学者对社会主义思潮传入中国起了关键作用,因为许多有关文献所用基本术语皆来自日本。依我看,这对日本作用的估计有些过头。

[2] 《新唐书·钱徽传》,见《辞源》,第四册,3041页,北京,商务印书馆,1983。

[3] 参见《中文大辞典》,第八卷,1797页,“辨证”与“辩证法”之词条,台北,中华文化大学出版社,1973。

[4] 如《吕氏春秋·淫词》、《荀子·非相》和《老子》等。参见《中文大辞典》,第八卷,1802页,“辩”之词条。

[5] 《现代汉语词典》,65页。

[6] 如《说文大典》、《易经·系辞下》等。参见《中文大辞典》,第八卷,1794页,“辩”之词条。

[7] 如《礼记·王制》。参见《中文大辞典》,第八卷,1794页,“辩”之词条。

[8] 段玉裁:《说文解字注》,21页,台北,艺文印书馆,2004。

[9] 参见天津古籍书店影印沙青岩《说文大字典》(上),卷四第50页。

[10] 同上书,卷七第17页。

[11] 同上书,卷四第14页。

[12] 同上。

[13] 同上书，卷七第 25 页。

[14] 《辞海》，卷三，4544 页。

[15] 参见黄河清：《“神经”考源》，<http://huayuqiao.org/articles/huangheqing/hhq04.htm>；绵阳图书馆网 (<http://www.mylib.net/tqjj/gj.htm>)。

[16] 参见汪荣宝、叶澜编：《新尔雅》，54 页。

[17] 同上书，58 页。

[18] 同上书，58 页。

[19] 梁启超：《饮冰室文集类编》，卷下，91 页。

[20] 同上书，93 页。

[21] 威廉姆·苏蒂尔、路易斯·霍多斯：《汉英佛学大词典》，412 页，台北，成文出版社公司，1976。（William Edward Soothill and Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali index*, Taipei: Cheng Wen Publishing Company, 1976, p. 412）

[22] 天津古籍书店影印沙青岩《说文大字典》（上），卷四第 64 页。

[23] 《康熙字典》，75 页，北京，中华书局，1984。郝大维、安乐哲更倾向于将“一”解释为审美的而非理性的一致性。参见郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，197 页。

[24] 参见郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，217 页。

[25] 参见上书，24 页。

[26] 梁启超：《饮冰室文集类编》，卷下，93 页。

[27] 汪荣宝、叶澜编：《新尔雅》，70 页。

[28] 天津古籍书店影印沙青岩《说文大字典》，卷七第 66 页。

[29] 同上书，卷三第 13 页。

[30] 同上书，卷三第 82 页。

[31] 同上书，卷七第 67 页。

[32] 《现代汉语词典》，582 页。

[33] 汪荣宝、叶澜编：《新尔雅》，70 页。

[34] 《现代汉语词典》，760 页。

[35] 高平叔编：《蔡元培全集》，第一卷，196 页，北京，中华书局，1984。

[36] 参见罗伊·巴司卡辑：《马克思主义思想词典》，122 页，哈佛大学出版社，1983。（Roy Bhaskar, et. al, *A Dictionary of Marxist Thought*, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, p. 122）

[37] 参见大卫·笛尔沃斯：《世界视野的哲学》，29～30 页，耶鲁大学出版社，1989。（David A. Dilworth, *Philosophy in World Perspective*, Yale University Press, New Heaven, 1989, pp. 29-30）

[38] 高平叔编：《蔡元培全集》，第一卷，196 页。

[39] 用英语表示是“acosmotic worldview”。此与“cosmotic worldview”相区别。

“cosmotic worldview”是西方主流严格秩序和先验力量支配的宇宙论世界观。

[40] 黑格尔:《逻辑之科学》,86页。(Science of Logic, p.86)

[41] 黑格尔:《逻辑全书》,第81节Z段,150页。(Enc. Logic, sec 81 Z, p.150)

[42] 参见黑格尔:《论基督教:早期神学著作》,T. M. 诺·霍尔编。参见郝大维、安乐哲:《期待中国:中西文化叙述思维》,86页。

[43] 高平叔编:《蔡元培全集》,第一卷,195~196页。

[44] 罗伊·巴司卡辑:《马克思主义思想词典》,122页。

[45] 同上书,124页。

[46] 参见上书,124~125页。

[47] 恩格斯:《反杜林论》,第一编第十三章。

[48] 参见恩格斯:《自然辩证法》。

[49] 参见罗伊·巴司卡辑:《马克思主义思想词典》,126~127页。

[50] 《现代汉语词典》,65页。



第4章

瞿秋白对辩证唯物论的解读



如果我们把瞿秋白的辩证唯物论与《易经》的“系辞”部分比较，那是一件非常有意思的事情。这种比较会使我们发现，世代更替，事隔数千年，在迥然不同的历史时代，知识界一直在传达着同一个信息，那就是：人类与宇宙世界是互系相通的；达到相通，从人类方面说，是在获得对天下悠悠万事走势的体悟中发生的。《易经·系辞》里传达这一思想的生动类比有很多，例如“通天下”、“见天下之动，而观其会通”、“观变”、“通其变”、“知变化之道”等等。这些类比及其思想在瞿秋白关于辩证唯物主义的现代语言的论文中得到了充分的反映。瞿秋白说：“‘通晓物情’能自觉的去解决一切问题”^[1]；“互变法的考察一切现象，第一要看现象之间的不断的联系，第二要看他们的动象”^[2]，“宇宙永永在动之中，——所以研究一切现象，应当看他们之间的联系”^[3]；“发见这种规律性，便是科学的第一大职”^[4]。

中国对马克思主义的认真研究与传播，应该说是1917年十月革命之后。高潮一直延续到30年代。一开始，是1919年《新青年》10月、11月合刊，之后兴起了一场关于历史唯物论的辩论^[5]；然后是二三十年代从俄文翻译辩证唯物论，其中包括瞿秋白在上海的辩证唯物论演讲。马克思主义研究的早期阶段，包括许多共产党重要理论家进行的辩证法的通俗化运动，突出者像李达和艾思奇。走向最后成熟阶段，可以说是以毛泽东的马克思主义中国化和他的《矛盾论》和《实践论》的发表为标志的。中国知识界最开始的热情，应该说很大程度上是李大钊、陈博贤、胡汉民^[6]和陈独秀等不少人所起的作用。当时，马克思主义唯物史观和经济学理论第一次被系统地介绍到中国，引起热烈的讨论。值得我们注意的一个现象是，尽管中国知识界对历史进程的决定主义模式说法非常清楚，可他们不是故意回避它就是有意识地提出上层建筑与经济基础应该是互相作用的。中国马克思主义者对马克思主义的接受，是建筑在一种对马克思主义最不教条的灵活解读之上的。然而，在这唯物史观得到热烈讨论的第一阶段，“对辩证唯物主义几乎没有传播”；而辩证

唯物论与唯物史观构成一个完整的理论体系，它们之间是具有密切联系的。^[7]

瞿秋白是在中国系统讲解辩证唯物哲学的第一人，为马克思主义哲学在中国的早期传播作出了巨大的贡献。瞿秋白 1899 年出生于江苏常州。1920 年 10 月他作为《晨报》特派记者到苏联，从那里发回对第一个社会主义国家的报道。他两年多时间在苏联进行的采访报道非常轰动，对中国知识界产生了巨大影响。1923 年初回国后，瞿秋白成为唯物史观的热情倡导者并且担当了中国第一位辩证唯物主义教师。正如他自己说，要让中国人“不至于认为马克思主义就限于唯物史观及其经济学说”^[8]。他是 20 年代在辩证法问题上比任何人都多产的作家。1923—1924 年间，瞿秋白在上海大学、上海夏令讲学会讲课，他讲授的关于马克思主义辩证法的内容，主要教材是他自己编写的讲义。在他充满创新见解的演讲中，渗透着他的巨大智慧。为使学生懂得复杂的西方传统哲学问题，他不是硬造术语或借用外来语汇，而是使用大量古代语汇。在这期间，他以一个接触西方革命思想先驱者的姿态，在讲授的基础上发展了对马克思（或马克思主义）辩证法的认识，写成了《自由世界与必然世界》（1923）^[9]、《社会哲学概论》（1923）^[10]、《现代社会学》（1924）、《社会科学概论》（1924）^[11]、《实验主义与革命哲学》^[12]、《唯物论的宇宙观概说》（1926）和《马克思主义之意义》（1926）^[13]。他还在 1926 年翻译了郭列夫的《无产阶级之哲学——唯物论》。^[14]

可以说瞿秋白在“辩证唯物论”里看到的是与中国传统的“通变”哲学类似的思想。作为马克思主义哲学的最初介绍和讨论阶段的一位开拓者，瞿秋白对它的理解或许显得不够深。然而，正是在这里，我们获得了理解：相对于其他西方的思想流派来说，为什么马克思主义给中国提供的是对话机会而不是冲突。而且，也正是在这点上，事情变得十分值得注意，它是一场对话的起点，是在这场对话中，一个马克思主义非常中国化的版本开始发展。而且，这场对话是由许许多多的马克思主义理论家和革命活动家共同参与的，其中包括最为杰出者之一的艾思奇，还有最后中国辩证法在他的理论那里臻于成熟的毛泽东。

当然，这时瞿秋白不可能知道马克思主义的历史应当从青年马克思的著作算起，而且马克思全集中的许多文稿还没有出版。他也根本不会知道，经过第二国际的加工解释，后来为列宁和其他俄国马克思主义者所发展的马克思主义，其中哪些真正是马克思本人的原来智慧。他又怎么可能会知道，有人提出了有“两个马克思”以及“马克思”、“恩格斯”和“马克思主义”这三者之间有重大差别，可以割裂开来这种观点呢？现在我们知道，随着《1844 年经济学哲学手稿》、《神圣家族》和《德意志意识形态》的发表，马克

思主义的内容似乎发生了根本变化。人们可以对马克思一直到《资本论》的所有著作，按照异化的思想概念，重新进行思考。正如法国共产党在 20 世纪 40 年代末 50 年代初所做以及结构主义者在 60 年代所做。异化的思想概念，对马克思来说，只是他青年时代的思考中心。那是他成为共产主义者之前的思想，当时受到黑格尔思想的很大影响。而在 18 世纪 50 年代、60 年代和 70 年代，成熟的马克思，已经完全摆脱了他早期的“浪漫主义”。在这种情况下，除了一些像勒菲弗尔等人的在法国对手稿的评论之外^[15]，几乎所有重要的西方马克思主义者都想当然地认为有“两个马克思”。一个是科学、革命的“老马克思”，他是社会主义的奠基人；另一个是哲学思维的，具有更强黑格尔学派思想倾向、更表现浪漫和人道主义激情的“青年马克思”。卢卡奇、葛兰西、马尔库塞和萨特似乎走的是“青年马克思”的路线，而阿尔都塞和普兰查斯（Poulantzas）走的是“老马克思”的路线。更有，马克思与恩格斯也被分隔开来。其实，西方马克思主义的兴起，还包括以科尔施（Korsch）和卢卡奇为代表的西方马克思主义者对恩格斯哲学遗产的二次抛弃；而在那之后，又有对恩格斯晚期著作的排斥，这一现象反映在从萨特到科莱蒂（Colletti）、从阿尔都塞到马尔库塞身上，甚至实际已成为几乎所有西方马克思主义学派的共同倾向。尤其是科莱蒂，在他的著作中，用极端激烈的方式力图将马克思和恩格斯放到对立的地位上。

毫无疑问，对这种纷繁复杂的问题，瞿秋白即使了解恐怕也是难以产生兴致的。在他被马克思主义所吸引，在中国第一次讨论辩证唯物论的时候，产生的他自己的辩证唯物论版本所依据的几部重要著作，都是俄文的，都是十月革命之后出版的。他的《社会哲学概论》概括介绍了恩格斯《反杜林论》中的思想，也结合世界和中国的情况进行了分析。^[16]他的《现代社会学》援引了马克思《哲学的贫困》和《政治经济学批判》、恩格斯《费尔巴哈论》以及普列汉诺夫哲学著作中的观点。^[17]黄见德等还说他援引了布哈林的著名理论著作《历史唯物主义理论》。^[18]1924 年瞿秋白发表的三部关于辩证唯物主义的著作，其中两部是译自普列汉诺夫的《辩证法和逻辑》和《马克思主义辩证法的几个规律》。^[19]瞿秋白读到、从中受到影响的那些著作，是带有强烈的第二国际（由共产党人主导成立于 1889 年）实证主义和达尔文自然主义观点色彩的，即后来所谓的“列宁主义”。

如我们所知，第一国际时其内部争辩的一个突出情况是，一方面科学作为一个概念的问题还未解决；另一方面，一些唯物主义的社会主义者将自己的立场说成是“科学的”。杜林和恩斯特·马赫就是最好的例子。一个是旧唯物主义，另一个则是现象学派，两人皆言必称“科学”。恩格斯在回应黑格尔

学派和唯物主义者的时候，他将马克思主义者与唯心主义者黑格尔相区别，同时强调旧唯物主义是化约论。旧唯物主义不能解释化学和有机过程，也不能理解作为过程的宇宙——作为一历史过程中物质的发展。这样才出现“历史唯物主义”这一概念。

马克思似乎是支持对历史唯物主义做出技术决定论理解的。这一立场构成了所谓“第二国际马克思主义”的中心思想。但是，P. 马尼克斯（Peter Manicas）指出，普列汉诺夫可能早在 1891 年就已是将“辩证唯物主义”作为哲学唯物主义二分论的第一个提出者。他在 1908 年作为第二国际主流思想发言人强调，《反杜林论》标志着马克思主义原理的“最终形式”。这样从逻辑上讲，思想和物质是对立面，“辩证地”结合，但物质为第一性。这也就是说，躯体没有了思想可以存在，但是没有了躯体思想不能存在；而且，同样的逻辑也适用于客观经济基础与上层建筑的关系。这个逻辑实在是来源于笛卡尔的二元主义和二分论。另外，在恩格斯那里，“contradictions”（“矛盾”）是形而上学的设论。恩格斯的目的实际在于说明，马克思主义可以总结自然界的规律，本体论可以包含自然界与人类。

列宁在 1908 年写的《唯物主义和经验批判主义》一书中，着力说明的就是这一观点。列宁对现实主义的肯定或许有些过远，以至于结果成了为唯物主义进行的辩护。最后，辩证唯物主义成了苏联的官方哲学，作为教条出现在所有正统文献和著作中。这样，这种做法就提供了一个历史环境，使得瞿秋白和很多中国知识分子所接触的马克思主义都是来自俄文。所以，根据这个情况或许可以判断，瞿秋白关于辩证唯物主义的先驱性论点，由于根据来源都是充满传达正统观点的术语、公式的俄文著作，自然很可能受到实证主义和二元论的很大影响。

但是，瞿秋白是个中国人。他曾就读于国民政府外交部立俄文专修馆。他用功最勤，成绩也最好。除了学习俄语，他还自修英语、法语和社会科学、哲学。^[20]他是当时很少的能讲俄语的几个人之一，也是有机会见到过列宁的人之一。据不完全统计，从 1923 年 1 月到 1927 年 7 月，瞿秋白写过 200 多篇 100 万字的政治理论文章，其中 1925 年 5 月以前写的占半数以上。^[21]另外，他还从俄语翻译了大量马克思主义著作。尽管有这样的成就，但他从不愿意称自己为马克思主义理论家，只承认是个“马克思主义的小学生”。他说：“只是革命实践的需要，正在很急切地摧迫着无产阶级的思想代表，来解决中国革命中之许多复杂的问题。‘没有牛时迫得狗去耕田’，这确是中国马克思主义者的情形。秋白是马克思主义的小学生。”^[22]

瞿秋白这样说是认真的。其实，这种话他曾多次说过。有一次他对好友

羊牧之说，他“对马克思主义仅懂皮毛”^[23]。在《多余的话》中，瞿秋白甚至声明：“不要以为我以前写的东西是代表什么主义的”^[24]。尽管瞿秋白本人评价自己十分小心，可他的话不应该让我们觉得他的著作应当“靠边站”，不值一读。瞿秋白的自我批评并不是告诉我们，他已考虑到马克思主义的多种解读方法。事实上，他想的是，在中国的具体环境下，他的马克思主义实践活动曾是幼稚的，事情证明了他原本就不是一个合格的革命领导人。这是因为在他看来，仅仅在理论上掌握了马克思主义，哪怕是对马克思主义的原理十分了解了，也不能算是一个合格的真正马克思主义理论家。必须不仅在理论上丰富知识，而且在实践上取得成功的人，才能称得上马克思主义理论家。他说：革命的理论永远不能和革命的实践相离。他之所以失败，问题恰恰在于将马克思主义知识运用到实践上的欠缺。正如李维汉对瞿秋白的特征所描述的那样，“书生气”，“群众斗争的实际经验太少”^[25]。

瞿秋白是个中国人这一事实，需要引起我们注意，他在阅读所有曾接触到的辩证唯物主义书籍的时候，是通过中国人的经验、中国人的文化传统和中国人的眼光来思考的。这一点非常关键。瞿秋白的中国书籍念得很多，他研读哲学著作广泛而刻苦，对哲学著作情有独钟，对于“老”“庄”哲学另有特殊研究。他在20岁时就以博学 and 思想深刻而著称。^[26]他对《说文大词典》的研究也达到相当水平。^[27]特别值得一提的是，他对“做一个中国人”有很强的意识。一次他对一个朋友说：



我们做一个中国人，尤其是个知识分子，起码要懂得中国的文学、史学、哲学。文学如孔子与《五经》、汉代的辞赋，建安、太康、南北朝文学的不同，以及唐诗、宋词、元曲、明清小说的特点。史学如先秦的诸子学、汉代的经学、魏晋南北朝的佛学、宋明的理学等，都要有一个初步的认识，否则怎能算一个中国人呢？^[28]

瞿秋白文笔很好。就连一个与他有过一些接触的顽固的反共知识分子，也称赞他的中文、俄语都好，翻译的文字都是流畅的中文。^[29]

前面介绍的瞿秋白本人情况的资料，包括他的知识、汉语能力及文采，尤其其他对作为一个中国人的强烈意识等等，都证明他与中国传统有着密切的联系和深刻的渊源。我们不难做出这样的判断，那就是：瞿秋白是通过自己深受影响的中国传统、中国经验和文化视角，尤其是中国“通变”的互系性

思维方式来获得西方思想知识的。西方马克思主义者写出的大量著作告诉人们，在概念划分的角度上，应当把马克思、恩格斯和马克思主义分别对待。这些西方马克思主义者甚至还断言，中国人不可能理解“马克思主义”存在的问题，因为在中国人引进马克思主义时，大部分马克思主义的原始文献还没有问世（这一情况也是引发近年学术争辩的导火索）。因此，瞿秋白以及其他中国马克思主义者，可能很难理解西方众说纷纭的对马克思的解释。不过我认为，哪怕瞿秋白清楚西方形形色色的马克思主义解释，他也仍会采取同样的态度，做出作为一个中国人的同样解读。我们这样说的一个重要理由就是：处于一个中国的具体历史境域，秉持中国传统互系性的思维模式，瞿秋白压根就不会像西方学者那样去发问，因为他们所关切的并不是同一种性质的“问题”。

对于瞿秋白来说，具有意义的问题是如何发现在中国环境中行得通的理论。一个理论如果仅仅是理论，那它就不会有什么意义。换句话说，理论只有在人们把它运用到实践中去，成功地改变中国面貌，解决中国问题时，它才有意义。瞿秋白和更多中国马克思主义者毫无疑问地会抛弃那种西方语境下的关切和辩争。对他们来说，恐怕探求马克思与对马克思主义各种不同解释之间的联系才是更有意义的。这是因为，人们不同的认识和解释不是什么不寻常的事情，而是永远发生的事情；在这里，联系比区别更重要。从“通变”的观点看，对“谁决定谁”“严格区分”（例如：经济基础和上层建筑，或者任何一种西方二分体概念），不过如同“把树枝当树干”一样，是一种“本末倒置”的思维而已。

西方的思维认知系统有一个固定的框架，就是：总是在阐释问题时，扩大“差别”，同时将“联系或延续性”视为毫无意义，不屑一顾。可是，在瞿秋白的思维中，则有一种通过“区别”看“联系”，认为“区别”是一种不同情势的具体表现而已，同时注重将区别与联系“相结合”的态度。

由于这种态度和他致力于发现表面上看似千差万别之中的联系（通），瞿秋白在进行研究的一开始，就有意无意地阐述出“辩证唯物主义”（或马克思主义哲学）的一个很中国的版本。这个版本中，上层建筑与经济基础关系的“只要这样，就会那样”的因果公式被屏蔽掉了。决定者与被决定者、思想与物质、主体与行为、主观与客观、认识论与本体论等等的二元主义假设，都变成了互系和互相包含的关系，或者说互通的关系。瞿秋白讨论辩证唯物论所用的很多重要术语，皆诉诸“通变”这一互系性思维模式。与他的论说息息相关的语汇其实可以看作是一个相系相通的组合机制，显示类比关系，也同时按含义的性质或特点，而生出意象簇或观念簇的联想。

在此，关键的是要意识到“辩证唯物主义”对瞿秋白来说是什么意思，我们必须意识到它是本书第1章所分析过的自然宇宙观。瞿秋白用来翻译“dialectical materialism”的汉语是“互变法唯物论”，或者说“唯物主义的互变观”。它其实就是“通变”的一个现代语汇而已。而且，规律（law）、动律（law of motion）、线索（clue）、原因（causality）、联系（link）或关系（connection）、逻辑（logic）、影响（influence 或 impact），不一而足，都可以理解为道的各种途径；系统、体系都是延续性范例；而且，社会（society）、互动、现象皆是具体意象或情势。另外，数量质量的互变、否定之否定、正题——反题——合题，如果用来指辟户阖户这一实效性类比的变换特性化，就容易理解得多。“量”指辟、阖间之“通”，“质”指或辟或阖，“辩证”或“互辩[变]”（瞿秋白语）则谓一阖一辟之变。之于辟，阖谓一否定；反之，之于阖，辟也谓一否定。一阖一辟再一阖，或一辟一阖再一辟，即谓否定之否定。否定之否定也可指一阖户一辟户连续发生与变换，而每一阖每一辟之完成谓一合题。同时，一阖一辟又各谓彼此之反题；合题又指一阖一辟之间过程之“通”。这些皆是过程，而非“质”（essence）或“本体”（ontology）。

从瞿秋白对辩证唯物主义的讨论，我们可以总结出与本书第1章分析《易经》“通变”模式时的相同七个启示：

第一，一个互系关系的宇宙。“辩证唯物主义”是作为一种互系哲学而被接受的。其意义在于天下万物是“互变”（或说“互成”）的——“mutual becoming”。通过“辩证唯物主义”看到的是一个互系关系的宇宙，其间任何事物都构成任何其他事物的通体。对瞿秋白来说，由于“联系”贯穿一切物事，所以不可以刻舟求剑地只见“绝对的分划”。^[30]

西方式的因果论和限定，或者任何包含于亚里士多德和现代西方逻辑的这种意义，自然种类、部分—全体关系、分类隐理论或显理论，在瞿秋白的辩证唯物主义论说中，皆转化为一种“通变”语境。瞿秋白提出，部分和全体、环境和个体皆是相通的，所以它们之间没有边界。用他自己的话说，就是宇宙的一切现象不断地互相联系，没有绝对与外界相割裂的东西。^[31]尤其是他还指出，实际上宇宙的各部分互相联系，一部分小有变动便能影响到别部分，牵动全局。^[32]

第二，任何形式和类型。我们在瞿秋白的辩证唯物主义论说中发现，对“万物之间究竟以什么方式互系”这个问题，他做出了意向（suggestive）、非限定回答。他没有将辩证唯物主义理解为一种形式概念的发展，理解为为形形色色的互系形式和类型确立限定边界。在说明差异的时候，瞿秋白依靠的是示范性事例而不是严格定义。因而，所谓准则（norm）或法则（law）、线

索 (clue)、因果 (cause)、关系 (relations)、作用或影响 (impact or influence)、系统 (system)、运动规律 (law of movements)、逻辑 (logic) 等等, 不一而足, 所有这些西语的中文翻译词汇都是启发“相通”和“互系”的各种形式和类型, 而不是西方思维的单向因果关系; 在中国互系性与西方因果性之间, 存在着结构性的差异。

第三, 人是自然之延续。瞿秋白对辩证唯物主义的解读, 反映了他的思维方式是古代的“通变”哲学, 它将人类当成现实世界的延续和不可分割的组成部分来看待。瞿秋白用明确的现代中国语言写道: “人是自然界的一部分……”^[33] “能思想的人并非神物……人是自然界之产物, 是自然界的一部分, 在自然界的一部分, 在自然界的范围以内。”^[34]

瞿秋白强调, 一切现象没有“绝对的分划”^[35]。在某种程度, 这个看法即是传统观点的回响: 万物中没有哪一事物在严格意义上是独立于其他万物, 包括男女、夫妻等等。瞿秋白尤其提出: “人类的一举一动都能影响到自然界及社会。影响可以很小, 可以绝无用处, 然而这种影响总是存在的。”^[36] 在瞿秋白的论说中, 我们找不到那种与人类主观相矛盾的物质世界的假设。我们所找到的却是, 人类的主观活动, 如认知、实践、探索、通晓都是与客观世界所发生的事情相通的。如果我们把瞿秋白的“辩证唯物主义”与《易经》的古代哲学相比较, 我们会有一个非常有意思的发现, 那就是: 二者都确定, 人类达到通晓天下万物之动象即是达到与世界的相通。这里引几个《易经》中传达这一思想的古汉语意象, 也即汉字簇, 就会一目了然。如: “通天下”、“见天下之动, 而观其会通”、“观变”、“通其变”和“知变化之道”等等。这些古代用语在瞿秋白论辩证唯物主义的现代语言中获得反响, 如: “必须‘通晓物情’能自觉的去解决一切问题”^[37]; “互辩法的考察一切现象, 第一要看现象之间的不断的联系, 第二要看他们的动象”^[38]; “因为宇宙永永在动之中, ——所以研究一切现象, 应当看他们之间的联系”^[39]; “发见这种规律性, 便是科学的第一天职”^[40]; 等等。

第四, 神是人, 不是上帝。从“通变”的观点看, 神秘的东西不是神, 而是某种一时不可知之、妙不可言的东西; 它呼唤人的智慧与开悟。它其实就是那个神乎其神的、行走于变化之中的、差异之间的延续或“通”。人们所以称它为“神”, 只是对它未曾开悟, 对这一延续或“通”未能理解, 却通过叫它一声“神”或将心灵寄托于一种宗教, 以获得一种安然确定的感觉。我们看到这个思想清楚地表达在瞿秋白的现代语言中。比如他说, “那些目的论派, 真像野蛮人……因为他们以为全宇宙……确有一目的, 为‘不可思议的’人所立, 张君劢所谓‘其所以然之故, 至为玄妙不可测度’……而宇宙

间的规律性，亦并非目的论的规律性”^[41]。

瞿秋白的观点是，野蛮人不能理解那些不可思议、不可测度和妙不可言的东西，于是祈求神的解释，于是迷信宇宙一切都有一定的目的；假想有一个具有不可测度之力量的东西设下了目的。^[42]瞿秋白指出，“目的论的观点依附于宗教”^[43]，“目的论总是走到神论为止”^[44]。他批驳说：“一切宗教式的解释都是如此。不是藏在神秘力里；便是说人的智力不足以研求”^[45]，散布“天神有如此的计划及目的，所以应当如此如此”^[46]。

第五，变是延续。瞿秋白对“辩证唯物主义”的解读包括变是延续的观点，亦即自一时到另一时、自一地到另一地、自一物到另一物、自一形式到另一形式等等的延续或“通”。“成为”（“becoming”），或曰变化，为动中之互系；因为“成为”是延续或“通”，所以才有过程，自一过程到另一过程；才有事件，自一事件到另一事件。延续或“通”总是显现在变化中、动态中、运动中。在《易经》里，传达“成为”（“becoming”）为延续或“通”的意念字簇，就是“变则通，通则久”^[47]。

在瞿秋白的讨论中，他用包括变易、变动、发展、互动、相互行动、相互动作、互变等现代汉语表达“变”的意思；而用律、历程、相互关系、规律、互相影响、条理等表达“通”的意思。在汉语意义上，这两组表达“变”和“通”的词汇是互相包含的，经常是互不可分的，不是指明“变”就是指明“延续”或“通”。比如，“互动”的意思既是“变”也是“通”；作为“关系”，它同时是“变”，也是“通”。这样的概念簇，在它们表达互变律、变易律、变动的历程、发展律、动律时，表达“通”和表达“变”的两种语汇指的都是从一件事到另一件“变成”（“becoming”）的过程。而且，诸如律、历程、相互、关系规律、互相影响、条理这样的表达“通”的词汇，其喻义也都是在“变”意义上的“通”。换句话说，就是“变中有通”。而那些诸如变易、变动、发展、互动、相互行动、互动关系、相互动作、互辩等表达变的词汇，其喻义则都是差异和类别之间在“通”的意义上的“变”。自一件事到另一件事的“变”之所以可能，是因为一事之别于另一事；如果差异不存，变化之事则是永远都不会发生的。

很明显，根据瞿秋白的讨论，“变”作为“延续”（或“通”），是辩证唯物论的一个重要思想，而且是作为一种互变哲学而提出来的。这也就是说，“一切都是变的，不断的变易律是一切的根本”^[48]。对于瞿秋白来说，人们之间互动是被视为社会现象的；而互动又是不断的、继续的，所以人们内部的关系或者互动就表现得极为复杂，且随时间推移和所在区域的转移而持续。用他自己的话说就是：“人与人之间的相互动组成社会现象，这种‘互动’

而且是经常不辍的。因此，人与人之间的联系（互动）异常复杂，时间上、空间里都是继续不断的。”^[49]社会是“人与人之间的互动关系〔延续〕之系统。这种互动的形式及数量，非常之多，非常之复杂。然而这些互动的现象虽然错综交接，形成极繁复的社会生活，——他们之间却亦有一定的规律〔它们内部之通体本身就是延续或‘通’〕。假使种种互动的力量互相影响而并无丝毫内部的规律性〔延续性〕，那时这些力量之间便不能有任何均势，社会便不能存在。所以互动现象虽然复杂，却并不是‘不可理的乱丝’，——其中自有条理〔自然之延续〕可寻”^[50]。

第六，相反相成偶对体。瞿秋白相信辩证唯物论就是“正反相成，矛盾互变”^[51]，这等于明确地将辩证唯物论解读为“通变”。他说“动的根本性质是矛盾——是否定之否定，是数量质量的互变”^[52]。他将一切社会、政治和宇宙的过程，皆解释为概念的偶对体和相成差异的相互作用。他的用语有互变法唯物论、正反相成、互变律、互动律、变易互动、矛盾性等等。他认为“物的矛盾及事的互变便是最根本的原理〔延续性〕，——没有矛盾互变便没有动；没有动便没有生命及一切现象”^[53]。他指出，“假使我们研究事物于他们的变易及互动之中，我们就能在事物的属性以外，发现许多重要的原理〔延续形式〕。第一便是社会之矛盾性的概念，——这是现实的宇宙及社会的‘根本属性’”^[54]。瞿秋白阐述道，“动的本身便是矛盾”^[55]。对于他来说，辩证法就是“互辩〔变〕律的（Dialectique）哲学”^[56]。

我们已分析过，《易经》中包含“通”的偶对概念有乾—坤、阴—阳、刚—柔等等。这些偶对概念在瞿秋白的文中变成了“矛盾”。一方面，矛盾是表示“contradiction”这一概念的借用语；但是另一方面，它变成了嵌于“通变”思维方式的互系性的一个偶对。“矛”谓“成盾”，而“盾”是“成矛”。在偶对双方的延续之中，双方皆不是自立的，而是各通彼此而成的。它们被视为是处于“通”和“变”之中的。所以，当瞿秋白将辩证法说成是矛盾互变时^[57]，他实际是在强调二事物（外在矛盾）或一事物之两方面（内部矛盾）的关系，每一方皆以另一方作为自己成为自己的必要条件；此方只有参照彼方才获得对自己的解释。另外，矛和盾总是指具体特定的场合，与具体情势相联系和相区别。按照瞿秋白的观点，否定之否定、数量质量之互变、正题——反题——合题是可见的动的（辩证或矛盾互变）历程的不同形式。^[58]瞿秋白所相信的是，变的本质是如矛和盾般互系偶对体的相反相成的作用。在解释赫拉克利特和黑格尔时，他阐述道，“一切变易是起于永久的内部的矛盾”^[59]。瞿秋白的现代辩证唯物论话语反映了传统的将一切变化解释为“阴”和“阳”的“通变”。

瞿秋白的讨论很大一部分提供对社会、经济、政治、宇宙过程中具体问题的解释，这种解释都根植于偶对和差异相互作用的思维。他把辩证唯物主义解释为一种世界观。这种世界观认为宇宙间和社会中一切物质及现象都在动、变易及互动之中。没有一种东西是停滞不变的。天下没有固定的形态，一切都是所谓“历程”（process）。^[60]社会生活，和自然界一样，不断地在变更。^[61]环境和个体之间必定有经常的联系；环境影响个体，个体亦影响环境。这种影响里便是看得见的互变律的作用。^[62]是的，个体、生物体及社会环境之间都存在着“矛盾”，这“矛盾”不是静止的，而是动的，这是因为它们都在相互调节自己去适应对方——个体变化为的是使自己适应环境；环境随个体的变化也相应变化。由于这个原因，每个个体都根据与环境的互系性而不断变化；有时在环境的压迫下采取守势，有时获得环境优势就采取推进。另外，除了外在矛盾，每一个体由于其自身内在的系统和构成还存在内部矛盾。同时，不同种类的个体有其不同种类的矛盾。以相类似的阴阳偶对模式，瞿秋白也提出相类似的论断，无一处不是矛盾。^[63]

瞿秋白认为社会现象总可以用互辩律来看。^[64]“矛盾”在特定具体情势中的境域化反映在瞿秋白阶级、奴隶主与奴隶、大田主与农民、资本家与雇工、分配不平等、特权的与受压迫的、统治的与受治的、剥削的与受剥削的等等语汇中。^[65]同古代思想家一样，不管他们是生于哪朝哪代，都把社会秩序的基础看作是人民内部的互动关系。瞿秋白认为社会现象是相互关系，并把这点看得很重。他说：“包含人与人之间的一切经常的互动现象之最广泛的系统——便是社会。”^[66]他在这一句话下面加了重点符号。尤其是他指明，“社会现象的根本是经济的（生产关系的）动——也就是‘社会的物质’之互变”^[67]。

的确，表达瞿秋白“辩证唯物论”的语汇是从西方马克思主义著作中的概念翻译过来的。但它原有特指的意义现在是用汉语语汇和根据中国传统的互系性思维重新组合来表达的。这一过程使得原有语言概念产生了重大改变，使得它们现在是意喻一种深深根植于通变思维模式的宇宙观。这一宇宙观取代了原赋予西方概念的本体论和二元论预设而将其变成一种互系性思维模式和境域作用结构。一个突出的例子就是上层建筑对立经济基础这对二分概念。瞿秋白将这对概念转化成了一种互系范畴。他阐述道：“物质的经济基础产生精神的社会现象，好像树的发叶开花，并非单供给你主观的欣赏，而是有客观的营养传种的作用的。所以政治、思想等当然能返其影响于经济。”^[68]

在西方学者看来，瞿秋白上面这段讲因果相互关系的话会对其以经济基础为第一性的说法造成很大的理论威胁。这是因为，如果从“通变”哲学的角度看，瞿秋白提出了一个重要观点，那就是：在上层建筑和经济基础之间，

没有边界，而有延续（或“通”）；它就像树的发叶开花。这一点之所以可能跟西方形而上学发生冲突，是由于“产生”和“影响”此类汉语语汇；它们蕴涵着延续、互系和变成等意义，而不是西方的二元主义，不是因与果的“causal relations”（单线决定关系），不是二者的分裂或不存连续性。

第七，通变之道。与我们在第1章讨论《易经》通变的第七个启示一样，“道”的古代观念现在在瞿秋白辩证唯物论讨论中的现代用语是“规律”、“线索”、“原因”、“联系”、“影响”、“系统”、“律”、“条理”。它们指的都是贯穿于变之中通的方式和途径，也可说是互系模式。这些词语被用于概括天下万物一切错综复杂、变动不羁的互系性。规律还可以指人类开发自己的智慧，将自己开发成为宇宙的通体路向。这一步的实现是通过获得对神秘奥妙规律的充分认识。因为规律是万物变化，是它们对自己的常规化。正像古代中国哲人告诫我们重视认识并循道行事一样，瞿秋白在现代明确提出，“互辩法的考察一切现象，第一要看现象之间的不断的联系，第二要看他们的动象”^[69]；而科学就是找出联系，它的第一大职便是发现规律性。^[70]

作为瞿秋白所解读的辩证唯物论，规律是像“道”一样的东西，是“变化之规律”。他还将它称为“变迁的规律”或“变动规律”。辩证唯物论，只要用矛盾互辩律的用语表达，其实就容纳着《易经》“一阴一阳之谓道”的含义。应当有理由说，道和规律都表达“通变”的互系思维，只不过用的是不同的历史用语。而这两种用语正是在诸如阴和阳、矛和盾此类概念偶对体意义上是相通的。对瞿秋白来说，辩证还是表达“不断的变易律”（或规律），也就是一物事与另一物事，此与彼此的互转、互变、互易、互递，并在此过程中达成的“变”和“化”。没有矛和盾，决不会有互辩，也就不会有延续（规律）。如果我们说“一矛一盾之谓规律”，在“通变”的意义上是成立的，这正是瞿秋白所解读的辩证唯物论。

规律表示延续性，是事物的“成”（“becoming”），其含义是：变化永远沿循矛盾这样偶对体的途径。但是，规律绝不是静止的、形而上的，而是根据时间和地点的变化而不同。规律是多样性的，说的是迥异万变过程中的万物或万事的特殊性。规律是变的，宇宙没有作为确定的、预设的、绝对的、超脱的和普世的原理的规律。

其实，在最早解读马克思主义的过程中，这个中国版本的“辩证唯物主义”是由许许多多中国马克思主义理论家和革命活动家所共同发展出来的。下一章我们将讨论瞿秋白之后辩证唯物主义的通俗化运动。我们不是论瞿秋白和许多其他中国知识分子是否在辩证唯物主义当中找到了真正的马克思主义思想，而是论他们在辩证唯物主义中发现和拓展的一个不同的版本，一个渗透

着互系思维的版本。

注释

[1] 瞿秋白：《瞿秋白文集》，第2卷，353页，北京，人民出版社，1988。

[2] 同上书，451页。

[3] 同上书，451页。

[4] 同上书，410~411页。

[5] 当时对历史唯物论的了解大部分是通过日本获得的。

[6] 参见迈克尔·拉克：《中国布尔什维主义的起源》，24页、245页注释84。拉克的说法是，胡汉民为国民党理论家，他曾长篇大论写文章反击他遭遇的抨击者，为历史唯物论辩护。他主要的论据来源于考茨基。（见《唯物史观批评之批评》，载《建设》，1919年12月卷一第五期，945~989页）周泽桐（音译）指出，胡汉民的文章实际上是非直接地对李大钊批评的反驳。（见《五四运动：现代中国的知识分子革命》，288~289页，斯坦福大学出版社，1967）胡汉民讲到了多种对历史唯物观的攻击，其中包括斯坦姆勒、斯托维、图干·巴拉诺夫斯基、伯恩施坦、尤根纽·力格拉诺、罗丽亚和沙勒·马太斯。他依赖考茨基的情况，可以清楚地在他文章的第937、968、976、985、988、989页看到。

[7] 参见曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其历程》，93页，上海，华东师范大学出版社，1991。

[8] 转引自上书，96页。

[9] 载《新青年》，1923年12月第2期。

[10] 瞿秋白1923年为上海大学社会学系主任。他编辑了四卷本《社会科学讲义》讲稿，其中包括《现代社会学》、《现代经济学》、《社会运动史》、《社会思想史》、《社会问题》、《社会哲学概论》，后于1924年由上海书店出版。

[11] 这是1924年6月瞿秋白在上海夏令讲学会的讲稿，同年10月由上海书店出版。

[12] 载《新青年》，1924年8月1日第3期。

[13] 这两篇文章附于瞿秋白翻译的《无产阶级之哲学——唯物论》一书之后，由新青年社出版。

[14] 这里的“郭列夫”是俄国作者名字的汉语音译。原来的俄文写法不详。

[15] 参见徐崇温：《新马克思主义传记词典》，516页，重庆，重庆出版社，1990。

[16] 参见丁守和：《瞿秋白思想研究》，127~128页，成都，四川人民出版社，1985。

[17] 参见上书，131页。

[18] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，337页，武汉，武汉出版社，1991。另见姜新立：《瞿秋白的悲剧》，31页，台北，台北幼狮文化事业公司，1982。

[19] 参见丁守和：《瞿秋白思想研究》，132页。

[20] 参见陈铁键：《从书生到领袖》，48页，上海，上海人民出版社，1995。

[21] 参见上书，155~156页。

[22] 转引自王铁仙：《瞿秋白论稿》，35页，上海，上海华北大学出版社，1984。

[23] 转引自羊牧之：《我所知道的瞿秋白》，见《忆秋白》，72页，北京，人民文学出版社，1981。

[24] 参见1935年5月22日瞿秋白在死刑前在国民党政府监狱所写的《多余的话》。参见姜新立：《瞿秋白的悲剧》，379页。

[25] 转引自王铁仙：《瞿秋白论稿》，41页。

[26] 参见郑振铎：《记瞿秋白同志早年的二三事》，见《忆秋白》，107页。

[27] 参见陈铁健：《从书生到领袖》，21页。

[28] 转引自上书，22页。

[29] 参见胡秋原为姜新立书所作序。

[30] 参见瞿秋白：《瞿秋白文集》，第2卷，451页。

[31] 参见上书，451页。

[32] 参见上书，451页。这个观点听起来像窦宗仪 (Dow, Tsung-I) 《用儒道阴阳辩证法弥补马克思主义的“质变飞跃”概说》一文提到的振荡理论，即一微观振荡可能扩大到对宏观行为产生作用，一个系统可以发生突变现象。 (“Remedy the Marxian ‘Qualitative Leap’ with Confucian-Taoist Yin-Yang Dialectics,” *Asian Profile*, Vol. 17, No. 2, April, 1989, p. 115)

[33] 瞿秋白甚至在这几个字下面打上重点号，以示强调。

[34] 瞿秋白：《瞿秋白文集》，第2卷，442页。

[35] 同上书，451页。

[36] 同上书，451页。

[37] 同上书，353页。

[38] 同上书，451页。

[39] 同上书，451页。

[40] 同上书，411页。

[41] 同上书，413页。

[42] 参见上书，413页。

[43] 同上书，415页。

[44] 同上书，416页。

[45] 同上书，415页。

[46] 同上书，415页。

[47] 《易经·系辞下》。

[48] 瞿秋白：《瞿秋白文集》，455页。

[49] 同上书，467页。

[50] 同上书，467页。括号 [] 内的内容为我加释。

[51] 同上书，588页。

[52] 同上书，357页。

[53] 同上书，355页。



[54] 同上书，354 页。

[55] 同上书，354 页。

[56] 同上书，334 页、450 页，瞿同时以“互辩法”和“互变律”称辩证法（Dialectique）。

[57] 参见上书，588 页。瞿在这里说：“唯心论的发展的最高点已经探悉人类的观念之流变的公律（互辩律，旧译辩证法，Dialectique——‘正反相成，矛盾互变’）”。

[58] 参见上书，457 页。

[59] 参见上书，455 页。

[60] 参见上书，450 页。

[61] 参见上书，453 页。

[62] 参见上书，458 页。

[63] 参见上书，460 页。

[64] 参见上书，441 页。他的《现代社会学》第四章的标题就是“社会现象的互辩律”。

[65] 参见上书，358、359 页。

[66] 同上书，466 页。

[67] 同上书，357 页。

[68] 同上书，596~597 页。

[69] 同上书，451 页。

[70] 参见上书，411 页。



第5章

辩证唯物主义通俗化

瞿秋白于1923至1927年间第一个对辩证唯物论作了系统解读。继他之后，艾思奇恐怕是20世纪30年代推动马克思学派辩证法通俗化之杰出知识分子中最突出的一个。但在介绍艾思奇之前，我们先介绍一下在中国传播马克思主义哲学这一历史阶段的另外几个重要人物，探讨他们作为中国的知识分子，是怎样理解西方思想的。

自瞿秋白在上海演讲了辩证唯物论之后，马克思主义辩证法在中国的传播进入了一个高潮。这时，关于辩证唯物论的著作和讨论遍及全国。艾思奇特别提到1927年是辩证唯物论在全国昌盛的一年。他说，“唯物辩证法风靡了全国，其力量之大，为二十二年来之哲学思潮史中所未有”^[1]。郭湛波对这种情况的描述则是：“中国自一九二七年社会科学风起云涌，辩证唯物论的思想大有一日千里之势”^[2]；很快，“这个时代的特征，以马克思体系的辩证唯物论为主要思潮”^[3]。辩证唯物论当时被称为“新哲学”，它表明中国哲学的发展掀开了新的一页。谭辅之1936年写道：“除了普罗文学的口号而外，便是唯物辩证法和唯物史观的介绍。这是新书业的黄金时代。在这时，一个教员或一个学生书架上如果没有几本马克思的书总要被他人瞧不起的。”^[4]甚至张东荪，一个辩证唯物论的反对者，也对新哲学的热潮惊疑不已。他提到，“赞成唯物论辩证法的书籍现在大有满坑满谷之势，而反对论除散见于各杂志外，从无专书”^[5]。贺麟说，“辩证法唯物论盛行于九一八[1931年]前后十年左右。当时有希望的青年几乎都曾受此思潮的影响。从日文传译过来的辩证法唯物论的书籍遂充斥坊间，占据着一般青年的思想了”^[6]。对这时辩证唯物论的热潮描述最生动的，恐怕算是邓拓在1933年写的一篇文章。他说：“在今日谈唯物辩证法的人也是太多了。任何人，不管他是否真正懂得了唯物辩证法的应用，总喜欢充一下时髦，也弄一弄辩证法，对于一切问题，也喜欢用辩证法来‘辩证’一下。”^[7]

黄见德等人著的《西方哲学东渐史》说，据不完全统计，仅1928至1930

年新出版的马克思恩格斯著作就近 40 种。其中包括恩格斯的《反杜林论》、《家庭、私有制和国家的起源》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》等哲学著作。接着，又翻译和出版了列宁的《唯物主义和经验批判主义》和《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，加上前一时期翻译出版的《共产党宣言》、《哥达纲领批判》、《社会主义从空想到科学的发展》和《国家与革命》等马克思列宁著作。按照黄见德等人的说法，至此，马克思、恩格斯和列宁的主要哲学著作已基本翻译出版。^[8]根据吴 YT 的观察，从 1928 年到 1930 年出版的社会科学著作有 5/7 或多或少都与马克思主义和唯物辩证法有关。^[9]从俄文、日文和德文大量翻译出版的马克思哲学书籍还包括普列汉诺夫、河上肇、德波林和尤其是年青一代俄国马克思主义者的著作。在从俄文翻译的唯物辩证法著作越来越多的情况下，自然产生了一个如何使它让中国读者懂得的问题。郭沫若（1892—1978）成为首先从古代哲学寻找唯物辩证法观念的学者之一。他的《〈周易〉的时代背景与精神的产生》一文谈到，他找到了中国古代经典中的辩证法思想。此外，张季同、李石岑、郭湛波、李豹隐等人也是在先秦哲学经典中探索中国辩证法的著名学者。《易经》及老子和庄子的著作被看作是中国哲学传统辩证法思想的典型著作。^[10]

唯物辩证法在中国的思想热潮归功于许许多多知识分子的贡献，这也包括那些为在中国兴起黑格尔研究做出贡献的人。为辩证唯物论在中国获得理解而付出大量精力和时间的主要人物包括李达、吴黎平、沈志远、张如心、陈唯实等。当然，还有在马克思主义辩证法通俗化运动中起到突出作用的艾思奇。下面一节先来介绍一下张东荪与叶青之间的辩证法论战。

一、张东荪与叶青关于辩证法的论战

张东荪是黑格尔和马克思辩证法的死对头。在他看来，由于“否定”概念本身的错误，辩证法在根本上就是错误的。张东荪提出，黑格尔把“对待”（“opposite”）、“负面”（“negative”）和“矛盾”（“contradictory”）三个名词都总结在“相反”（“anti-thesis”）这一词之下，而不设分别。其实三者完全不同。这三个词的意思是很有差别的。^[11]他说，黑格尔与马克思总是把“对待”与“负面”混而为一，使其最后都移于矛盾。他们的根本错误就在此。^[12]他还在《相反相成与纯客观法》一文中说，“相反而相成是黑格尔的对堪（演）法（‘dialectics’），而纯客观法是超出各个坐标系的方法，这二者绝不相侔，所以从相反相成中决不能产生或演出纯客观法”^[13]。

张东荪用相反相成来指黑格尔的辩证法（“dialectics”）让人刮目，而且

他用“对堪法”来指称“辩证法”也是一绝。张佛泉赞赏这个翻译，说它比“矛盾律”和“辩证法”都强。张佛泉解释说，因为“对”足以概括“opposite”，即“正”与“反”。“演”足以概括“变动”（“becoming”），既有变动，又有综合（“synthesis”）。比如拿“有”（“being”）来说，先有个“有”，同时又得到“无”（“no-thing”），由“有”到“无”，由“无”到“有”，于是立刻又演绎出“变动”，即“有”、“无”、“正 [‘synthesis’]”、“反 [‘antithesis’]”的综合。黑格尔之“dialectic method”，以有“becoming”（“变动”）为最要。黑格尔将“becoming”引入逻辑，是逻辑史上最大的改革。所以在译“dialectic”时，“becoming”的意思绝不能忘掉。这是为什么张佛泉说张东荪将“dialectics”译为“对演法”比较恰当得多的理由。^[14]然而，张佛泉在注重黑格尔“becoming”概念的重要和如何使用更适合汉语字词翻译它的同时，却在汉语“有”和“无”与西语“being”和“no-being”之间的差异上未有丝毫注意。汉语的“有”和“无”植根之处是中国传统的“准宇宙观”（或曰自然宇宙观）。^[15]而“being”和“no-being”这种概念纯粹是西方概念，它们具有鲜明的西方宇宙观的喻义。而其实，张东荪强调黑格尔辩证法中“成”是至关重要的内容，表现的是他与唯物辩证法倡导者们相似的态度。

20世纪30年代辩证唯物论在中国的风靡还体现在张东荪、艾思奇、叶青以及其他哲学工作者之间关于唯物辩证法的大讨论之中。正如金羽、刘森林所说，30年代哲学论战的崭新特点，就集中在唯物辩证法是否作为真理和方法适用于实践主体之行为以及马克思主义者是否最后赢得论战这两个焦点上。金羽和刘森林认为，正像有人在1935年描述的那样，[辩证唯物论]这派哲学，一入中国，马上就风靡全国、沁入人心……平心而论，西洋各派哲学在中国社会上的势力，要以此派为最大。别的是没有一派能够与它相比的。^[16]

1931年9月，张东荪及其支持者在《大公报》“现代思想”专栏和《再生》杂志上发表了一系列文章攻击唯物辩证法。其中有《唯物辩证法的几个问题》、《动的逻辑是可能的吗？》《思想讨论的几个时髦问题》等。叶青对这些攻击做出了回应。同年，叶青将他的反驳文章发表在《二十世纪》和《研究与批判》上，其中包括《关于哲学的消灭》、《新哲学的两条战线》、《颠倒黑格尔的真解》、《形式逻辑与辩证逻辑》和《科学前的唯心论与唯物论》等。表面看来，通过发表这些文章，叶青好像是个唯物辩证法的倡导者，但实际上，叶青是在极力否定作为哲学的唯物辩证法。这又引发了他与艾思奇之间的另一场辩论。后面我们将分析这次辩论。

1934—1936年，张东荪、叶青各自出版了他们反对对方的论战著作。张东荪的书是《唯物辩证法论战》；叶青的书是《新哲学论战》。这两本书的出

版可以说标志着这场唯物辩证法论战的结束。在《唯物辩证法之总检讨》一文中，张东荪说，“现在我愿意开始批评黑格尔，因为我近来愈读他的书乃使我恍然大悟，马克思的辩证法所以错误到不可救药，其原因一半在于黑格尔本身。换言之，即黑格尔本身就有错误与糊涂处；马克思不过再加一些新的错误罢了”^[17]。在他看来，黑格尔和马克思的问题在于他们没有一个清晰的“negation”（“否定”）的概念。对他们两人来说，“negation”可以是“deny”（“否认”）。在张东荪看，这是一切错误的开始，因为“negation”与“deny”差别很大。按照这个观点，黑格尔和马克思犯了一个更严重的错误，就是他们将矛盾的概念发展成了斗争。马克思主义派鼓吹阶级斗争和社会革命，来源于黑格尔提出的矛盾是一切东西的动力。^[18]可是张东荪认为，变化中却未尝没有不合辩证规律的。例如由冷变到更冷，由热变到极热，由半碗水变到一碗水，由四个腿的桌子变到三个腿的桌子，由小鱼变到大鱼，这些都是变化，但其中并没有矛盾，亦没有由量到质的转变。更没有否定之否定。^[19]

叶青曾是个共产党员，在法国留过学。他也在莫斯科学习过一段时间，但时间不长。回国后他在湖南长沙和平江从事地下工作时被捕，被释放后就离开了共产党，开始为国民党工作。30年代他在辩证唯物论问题上进行的哲学批评，主要是针对胡适和张东荪的。根据吕希晨的研究，在叶青看来，黑格尔哲学就是哲学的终结，马克思的哲学不算是哲学。^[20]1937年叶青又写了《哲学不会消灭吗》一文。在文中他断言：哲学消灭论将把辩证法的物质论“推上科学之巅”，“认为是科学发展底结果”^[21]；哲学消灭论是辩证的，只有它勇敢地把观念论和机械的物质论驱除出哲学之外，宣告它们的死亡。^[22]他争辩说，辩证法使得哲学消灭论否定哲学、肯定科学，完全在做知识革命的工作。^[23]他还早在1934年发表的《哲学到何处去》的“序言”中说，“哲学的本土没有了”。“自然科学夺去它底自然哲学底领域，社会科学夺去它底人生哲学底领域。”^[24]另外，叶青认为“发展的本质由于矛盾的统一，反和正之高级的综合”^[25]。对叶青来说，“统一是辩证法的综合，承认有主导的东西之存在。因此统一对立物是站在某一方面上吸收它一方面的意思。所以统一就是吸收”。按照这个道理，物质论与观念论的统一论等于观念论的吸收论。^[26]

这是什么意思呢？他说，思维决定存在，就是观念转化为实在；这是观念论里的基本命题，这对自然观方面说是错误的，在社会方面说则有其正确性。叶青说，“改造世界”一语，是观念论底思维决定存在那个命题在社会方面的说法。所以，新物质论之主张改造世界是它吸收了观念论的证明。^[27]

叶青将辩证论等同于进化论，将它当作进化的一个形式。对他来说，“辩证论底社会形态就是一种社会进化论、文化进化论；而且是它们底正

宗”^[28]。另外，他还在辩证法的生产力和生产关系方面提出生产工具论。就是说，生产工具是决定一切的。他说，“有什么生产工具或生产力，就有什么生产关系；有什么生产关系，就有什么社会制度和观念形态”；“从技术的而言，……生产力所有的力量如兽力、风力、水力、电力、机械力、器具力等叫做生产力。从社会的而言，即人在生产中的结合形式，叫做生产关系”^[29]。因为从1920年到1928年期间叶青是共产党，提倡马克思主义，而且精通“新哲学”，所以他的观点比起张东荪来要有影响得多，因此也产生出比张东荪批判辩证唯物论更大的危害。

张东荪和叶青的论战于1936年结束后，艾思奇和叶青之间的论战仍然在继续。艾思奇与他的同志们首次反击叶青是在苏联1931年对德波林开始批判之后。苏联对德波林的批判为中国人批判叶青提供了理论基础。艾思奇在与叶青的论战中是主要角色。他针对叶青发表了数篇反驳文章。1937年，艾思奇将这些论战文章收集成书，题名为“哲学与生活”。其中有一篇反驳叶青对他1936年《哲学讲话》的攻击。这种论战在全国传播唯物辩证法的形势下很受人们注意，反映了当时许多中国知识分子对新哲学的兴趣和好奇。

二、李达

在将大量俄国辩证唯物论著作传播到中国的重要人物之中，首推者应该是李达。他1890年生于湖南零陵（今冷水滩市）的一个佃农之家。青年学生时期，他获得政府资助于1913年到日本留学。像许多留学生一样，在俄国十月革命后左派思想、马克思主义的影响下，他变成一个热情的革命者，成为一个最早的马克思主义者。1919年他第二次到日本，在那里全力钻研马克思主义思想。一年多的时间里，他研读了马克思的《共产党宣言》、《资本论》第一卷、《〈政治经济学批判〉序言》，列宁的《国家与革命》以及其他介绍马克思主义的书籍，开始成为马克思主义的信奉者。他翻译了《唯物史观解说》、《社会问题总揽》、《马克思经济学说》等书。^[30]为了从事革命活动，李达于1920年夏季回国，很快于1921年成为中国共产党创始人之一。之后他参加了当时的著名刊物《新青年》编辑部的工作。《新青年》1921年8月成为共产党的正式刊物。1922年他应毛泽东之邀离开上海到长沙任湖南自修大学校长。在那里他讲授历史唯物论、剩余价值论和科学社会主义。李达还编辑了讲义《马克思主义名词解释》，并撰写了《现代社会学》一书。该书于1926年出版。书中他讨论了唯物历史观和科学社会主义基本原理。他的其他著作还包括1922—1923年完成的马克思《哥达纲领批判》最早的中文翻译。^[31]

1928年李达和友人邓初民在上海创办“昆仑书店”，1932年又以夫人王会悟的名义创办第二家书店——“笔耕堂”。这两家书店出版了大量马克思主义理论书籍。这一时期，李达自己或与他人合作，潜心翻译了五部辩证唯物论著作。他与钱铁如合译了日本杉山荣所著的《社会科学概论》，由昆仑书店1929年在上海出版。该书实际上是第二国际唯物辩证法和历史唯物论观点的简明大纲。其中有新意的，是它论述了上层建筑的二部构造和社会生活的三种过程。^[32]同年，昆仑书店还出版了李达翻译的塔尔海玛（A. Thalheimer）所著的《现代世界观》一书。该书原为1927年出版的莫斯科孙中山大学的俄文教材；其原著德文书名为《辩证唯物论的入门》。李达在中译本“译者序”中说，该著作扼要地、简单地明了地叙述了“辩证唯物论的精义”，“确实是研究辩证唯物论的一本很好的入门书”。在他看来，其中有两点值得特别重视，一是它论述了辩证唯物论前史，说明了马克思主义哲学的历史渊源，提出了“纵的辩证法”和“横的辩证法”。二是它发挥了列宁辩证理论的实质和核心思想，给对立统一规律以突出的地位。^[33]

李达还与王静、张栗原、钱铁如、熊德山、宁敦午合译了河上肇的《马克思主义经济学基础理论》，1930年由昆仑书店在上海出版。书的上篇以三章篇幅介绍马克思主义哲学的唯物论、唯物辩证法、唯物史观。另外，上海心弦书店也在1930年出版了李达自己翻译的苏联资深哲学家卢波尔的《理论与实践的社会科学根本问题》。该书被认为是在中国全面而系统地介绍列宁哲学思想的专著，作者认为“理论与实践的统一”是辩证唯物论的目标。

在李达翻译或合作翻译的唯物辩证法著作之中，《辩证唯物论教程》是影响最大的一部。其原书为俄文，是苏联共产主义学院列宁格勒分院西洛可夫等六位“少壮派”哲学家合著的马克思主义哲学教材。该书由李达、雷仲坚合译，1932年由上海笔耕堂书店出版。黄见德等认为，这是一部系统性阐述辩证唯物论的著作，以“马—伊的遗训为中心、统一理论和实践、结合哲学与政治”，并从这个“根本原则”出发，揭示了辩证法、认识论、逻辑学的一致性和唯物辩证法的基本规律以及唯物辩证法的思想方法。^[34]《辩证唯物论教程》的中文翻译不仅对李达自己后来的著作产生深刻影响，如他后来撰写的《社会学大纲》，而且这种影响还反映在毛泽东1937年所作的“辩证唯物论（讲授提纲）”即《实践论》和《矛盾论》的雏形中。根据一些学者对毛泽东批注的研究，毛泽东在延安写作自己这三篇哲学论文之前，曾读过李达和雷仲坚翻译的《辩证唯物论教程》在1935年和1939年的两个中译本，并作了13 000字的详细批注，从中吸取了许多理论观点和思想资料。^[35]石仲泉指出，在毛泽东的《实践论》、《矛盾论》与西洛可夫等的《辩证唯物论教程》、米丁

等的《唯物史观》之间存在直接的联系。^[36]

到了30年代,李达由于翻译和介绍马克思主义哲学变得很出名,他的著作在中国知识分子中流传甚广。1932年5月和1939年9月,他两次应国民党抗日爱国将领冯玉祥之邀到山东泰山讲授辩证唯物论和历史唯物论。他也曾于1932年8月和1937年到北京和上海演讲马克思主义哲学。著名历史学家侯外庐称赞李达是精通马克思主义的理论家,没有人比他讲得马克思主义更清楚更系统。^[37]欧·布里艾利(O. Briere)认为,在中国“李达是马克思系统解说第一人”^[38]。李达的著作中尤其受欢迎的是1935年出版的《社会学大纲》。^[39]该书长达800多页47万多字,规模宏大,构建了马克思主义哲学的整体性教材体系,结构严谨地全面阐述了唯物史观和辩证唯物论的概念。^[40]欧·布里艾利评论道,“它是对马克思主义准确的概括,几乎对马克思和他的学生提出的所有重要问题都作了解释;它是中国出版的关于这一学派最有深度的著作”^[41]。该书基于苏联出版的有关著作,分五个部分。第一部分讲唯物辩证法,占了全书篇幅的一半。另外四部分分别讲唯物史观、社会经济结构、社会政治结构、社会意识形态。

在李达的著作中,我们并没有发现他像西方马克思主义者那样去思考,即由于《1844年经济学哲学手稿》的问世而引发的关于“两个马克思”——一个哲学的马克思,一个科学的马克思——那样的理论焦虑。^[42]当时在中国流行的哲学著作在阐述马克思主义哲学的创立过程时,都只从马克思的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《神圣家族》立论,从而留下了《1844年经济学哲学手稿》这个空白。^[43]李达是中国关注《1844年经济学哲学手稿》出版的第一人。他不仅敏锐地注意到了马克思的这部重要著作,而且以它为“基本契机”,论述了马克思主义哲学的创立。他认为,马克思以《1844年经济学哲学手稿》完成了马克思主义哲学唯物论的基础。在李达看来,“其中最根本的契机,是黑格尔辩证法中实践概念之批判的展开”。马克思将实践这个生动的概念引入唯物论并加以展开,给唯物论以“新的内容、新的性质”,“使从来的哲学的内容起了本质的变革”。李达强调,“唯物辩证法不仅是认识的方法论,同时又是实践的方法论”,因而唯物论辩证法是“以实践为基础的认识的方法论,同时又是以认识为基础的实践的方法论”^[44]。

李达《社会学大纲》的影响是空前的。它一出版就在革命根据地和国民党统治区广泛流传。1937年5月初版后3年中再版了3次。该书刚刚出版,李达就将它寄到延安请毛泽东指正。毛泽东十分高兴地阅读,从1938年1月17日到3月16日这段时间,在该书上作了详细批注,并向延安哲学研究会和抗日军政大学推荐这部著作。^[45]根据郭化若的回忆,1937年到1945年抗战期

间，毛泽东在延安研究哲学，说自己读李达的书读了达10遍之多。毛泽东对李达的这本书给予很高的评价，说这是“中国人自己写的第一本马列主义的哲学教科书”。他写信给李达，再要10本书，而且热情地称赞他是“真正的人”^[46]。

三、其他“唯物辩证法”倡导者

20世纪30年代初，很多知识分子被吸引到共产党一边，出现这种情况既有政治的因素，也有思想方面的原因。通过上海地下和半地下书局的辩论会，知识分子第一次开始以更加成熟的姿态讨论马克思主义和唯物辩证法问题。他们的兴趣促使马克思主义理论的书籍被大批翻译。正像李达那样，许多中国学者投身于这一“使命”。

吴黎平^[47]早在1925至1929年在苏联学习期间就翻译了马克思的《法兰西内战》、恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》以及列宁的《社会民主党在民主革命中的两种策略》、《国家与革命》。之后，1930年他完成了恩格斯《反杜林论》第一个中文译本，并编译了《辩证法唯物论与唯物史观》一书。黄见德等评论说，“这是一部被誉为马克思主义百科全书之名著的第一个中文全译本，也是迄今仍为最权威的译本。为马克思主义哲学在中国的传播和中国马克思主义者的成长起了深远的作用。可以说，在中国，吴黎平的名字是与恩格斯这部名著连在一起的”^[48]。毛泽东十分重视吴黎平的这一译本，称它“对中国革命起到了很大的作用”。毛泽东是在井冈山征战期间在一家县图书馆得到这个译本的。从此之后，他一直将它带在自己身边。^[49]吴黎平编译《辩证法唯物论与唯物史观》是因为他认为“现时此书在苏联算是最好的唯物史观教本”。通过他的编译，“上层建筑”对经济基础“反作用的性质”被作为对社会生活的复杂性分析。物质生产在社会生活中“占最重要的地位”，但是社会生活是复杂的，在生产力与生产关系是社会生活的基础的情况下，这只是说，它归根结底是决定社会发展过程的因素。国家、法律、科学等等，则是被决定的现象。但是这些被决定的现象又是积极的，“它们不但相互发生影响，而且还对生产力与生产关系的发展，发生积极的影响”。这就是上层建筑对基础的“反影响”^[50]。不过吴黎平阐述道，这种反影响从其发源和结果看，“是决不能与基础的影响是相同的”。这是由于这种反影响是“从基础上得到发展的力量”，只有在未与基础的发展趋势发生矛盾时“方能持久与显著”。有时反影响也能够延缓和妨碍经济发展的过程，“可是无论如何，不能改变这种发展的方向”。所以，上层建筑对经济基础的反作用与经济基础对上层建筑

的作用并不具有“同样的价值”。“这两种作用，无论从其来源上看，或是从其结果上看，都不是一样的”。他总结道，假使我们认为观念的影响优于经济意义，那我们便“跑到唯心论的历史观上去了”；假使我们认为基础与上层建筑的相互影响“是均等的”，那我们便“跑到二元论的路上了”；假使我们否认上层建筑对基础的影响，那我们便“是机械的唯物论者，而不是辩证论者”^[51]。

张如心（1908—1976）和吴黎平同龄且经历相似。他1926年也去苏联在孙中山大学学习过。1929年回国到上海后，他专心钻研马克思主义哲学。1930—1932年间，他编撰出版了四本书：《无产阶级的哲学》、《辩证法学说概略》、《苏俄哲学潮流概论》和《哲学概论》。作为一个马克思主义哲学家，张如心的语言简明，通俗易懂。^[52]在分析黑格尔辩证法范畴时他指出，在黑格尔那里，有限与无限、形式与内容、现象与本质、同一性与差别性、普遍性与特殊性等，所有这些范畴的相互关系都“不是形而上学式的对立而是辩证的合一”。对于对立统一问题，他认为，数量转变于质量、矛盾合一、否定之否定这三个规律“是马克思的唯物辩证法底基本原则”；在这三者当中，矛盾合一律是“基础”。他说，“矛盾是运动的推动力，数量转变于质量和否定之否定律这两个不过是这矛盾运动底表现形式，它们的原则建筑于矛盾合一学说上面”。在张如心看来，“了解任何一种运动过程必须在它的对抗合一中去寻找它的钥匙”。张如心将经济基础与上层建筑看成是互动的关系，指出“经济基础支配上层建筑，同时上层建筑物在某种具体条件下影响于经济基础”^[53]。

沈志远（1902年生）是那时又一位辩证唯物论倡导者。他也是共产党1926年派往俄国在莫斯科孙中山大学学习的人当中的一个。他1929年完成学业后在共产国际领导的中国书刊译编处担任翻译和编辑。1931年回国后，他致力于黑格尔研究，后来成为黑格尔和马克思辩证法专家。^[54]他在政治经济学、哲学及黑格尔辩证法方面出版了许多翻译和自著著作，发表了许多文章，表现了对哲学问题的博学和深邃的理解能力。

沈志远对于辩证唯物论传入中国所作贡献主要是他1936—1938年翻译出版了米丁的《辩证唯物论与历史唯物论》一书。该书分上、下两册，全书72万多字。到1950年，上册出版了18次，下册出版了13次。米丁这本书是在中国传播广泛、发挥过重大影响的苏联重要哲学著作之一。^[55]另外，他早在1934年还出版过《苏俄哲学思潮之检讨》。他是艾思奇反对叶青的战友。他曾发表《叶青哲学往何处去》一文，批驳叶青提出的哲学是落后知识形式的观点。^[56]他指出，“所谓哲学消灭论并非叶青的‘独创’，而是对于苏联机械论哲学‘盲目的附和’”^[57]。不过，这里我们特别感兴趣的是，他在辩证唯物论通

俗化运动中发挥的积极作用。1933年，沈志远编写了辩证唯物论最早的一本词典《新哲学词典》；1936年他编写了《现代哲学基本问题》的通俗小册子。

沈志远认为，辩证唯物论是“指导大众生活和社会实践的理论”。辩证唯物论通俗化是将复杂的理论通过简略而扼要的文字介绍给“终日埋头苦干，时间精力两穷的大众朋友们”。“通俗”两字本身就是达于平常、一般人易懂、使用普通用语、用简单语言解释深奥的道理的意思。他说，“不论我们怎样讨厌哲学，漠视哲学，可是我们每个人都不自觉地受着某种哲学观念的支配。在社会上所流行的许多观念中，都可以找出哲学的形迹来”。沈志远相信，“在现实生活、现实世界和一切知识部门中，都无不有哲学存在着”；哲学“不过是我们认识现实生活、现实世界所得出来的一个总结论，也是我们认识或观察现实世界的一种根本的态度或方法……它又是行动（实践）底指导”^[58]。

在沈志远对唯物辩证法的解读中，对立统一的法则，质量互变的法则，否定之否定的法则被看做是辩证法的“三大基本法则”。它们不仅“是客观世界底实在底法则，同时也是认识世界义底法则”^[59]。表面上，沈志远似乎在这里重复实证主义的术语，但等他进一步阐发下去时，他所讲的就是“对立的统一，它们的互相贯穿和互相斗争，是自动、发展的泉源”了。这里他的观点很清楚，内在的驱动力量产生于内在的矛盾，促成发展的内部的冲动。量变质、质变量的法则揭示着发展过程本身，包括它的质的特殊阶段和它的突跃式的革命的进程——这意味连续（渐变）的中断和质与量的不可分离的相互关系。另外，“否定之否定”法则更进一步加深我们对于发展过程的理解。^[60]

如果在我们的思想中对中国传统那种通变思维方式有意识的话，那么，我们就不难感觉到沈志远对辩证唯物论的这种解读，明显反映的是用西方哲学术语来表达的中国互系思维。在“通变”框架中，宇宙对中国人来说是自然（自己如此）和自为（自己行、自己为）。运动的力量（或变化不已）来自天下万物之中的偶对物事相反相成的互动，而不来自外来动者。

陈唯实（1913—1974），原名陈英光，又名陈励吾、陈悲吾。他是除艾思奇之外的最重要的辩证唯物论通俗化的推动者。陈唯实出生于贫苦农民家庭。1934年因家庭受恶霸地主迫害逃至北平。后到上海，结识了艾思奇，两人成为辩证唯物论通俗化运动最亲密的同志。1935年他参加艾思奇等发起的新哲学大众化、通俗化运动，出版了多部哲学论著，并参加了上海社联和上海文化界的抗日救亡活动。1937年10月日军进犯上海前夕，他转赴武汉。1938年初到山西民族革命大学任政治系副主任，同年11月到延安，先后于陕北公学、抗日军政大学任教，并任中央研究院特别研究员等职。1941年2月在

“抗大”参加中国共产党。1945年8月任北方大学教务处长，后任工学院院长；1948年夏北大和华北联大合并为华北大学，他先后任第二部和第一部的副主任。

1936—1937年，陈唯实为《读书生活》撰写哲学文章，并出版了《通俗辩证法讲话》、《通俗唯物论讲话》、《新哲学体系讲话》和《新哲学世界观》等著作。他的《通俗辩证法讲话》一书自1936年初版后4个月内就印了3次。当时在国民党有关当局禁止发行后，仍在北平秘密出版。

陈唯实正式提出辩证法“实用化”和“中国化”的观点。他指出，“唯物辩证法是极实际和实用的学问”，因此，一方面固然应当从理论上研究，而“最紧要的，是熟能生巧，能把它具体化、实用化，多引例子或问题来证明它”。他还强调“语言要中国化、通俗化、使听者明白才有意义”。他特别强调唯物辩证法这种世界观和方法论“非从实际出发不可”，“从实际上观察”。他提倡要把辩证法“运用到实际的问题上去”；要以文字的“通俗化、大众化”“打破哲学的艰涩和神秘性”，使大众得到“比较具体的认识，晓得人生观社会观宇宙观以及方法论”^[61]。在1936年出版的《新哲学体系讲话》一书中，陈唯实将辩证唯物论说成是科学本体论、认识论和方法论。他申明新哲学的本质是革命的、实践的，新哲学要“具体化”，“最重要的是实践问题”，还说“只有具体化才能发挥真实的作用，因此，新哲学的具体化是哲学运动的最重要的任务”。不过，他同时也提醒，通俗化“并不是要把它庸俗化”，而是“依然根据新哲学的严正内容，把文字形式写得浅白易懂”。他很明确，浅白易懂不是内容上的简单附会。^[62]

在这里，我认为最值得注意的地方是，为了唤起中国读者对唯物辩证法的亲近感，陈唯实主张要从中国古代哲学“探究辩证法的观念”。如郭沫若及其他一些学者持同样的观点，陈唯实专门撰写了《中国古代哲学上的辩证法》。他对中国古代哲学遗产进行整理和研究，对《周易》以及老子与庄子的辩证法作了高度评价。他指出，这些古代著作“对于辩证法已有相当的发现”，“不能不使我们叹服”^[63]。我们从郭沫若以及陈唯实等人向古代哲学发掘辩证法的态度可以得到两个明显的启示：一个是他们似乎都把中国古代哲学和西方黑格尔、马克思的辩证法看成是一个，就是说，认为中西两大文化传统，都发现了这个“辩证法”。有这一启示，第二个启示则顺理成章，即将自己传统的“辩证法”当成是马克思主义哲学的辩证法。这两个启示是双重的。而事隔约70年后，我们在此探讨的问题恰恰在于，我们所说“辩证法”与西方“dialectics”是否可以作为一个东西看待。

陈唯实阐述了唯物辩证法现象与本质、形式与内容、条件与根据、原因

与结果、偶然性与必然性、可能性与现实性等范畴的基本概念方面的互系关系，指出它们有七个方面的特征。例如，对于因果论来说^[64]，（1）因果性是客观存在的；（2）原因与结果是互相转化的；（3）要从种种复杂的原因与结果的相互作用中，找出发展的根据；（4）原因是内在的根据；（5）把握了根据的原因，即可认识发展的必然性；（6）原因与结果是变动发展的；（7）因果性是由实践证明的。^[65]这七个特征可以说都是在互系性思维的基础上阐发出来的。尤其第二特征乃是通变互系思维的直接表述。

从这一章我们对唯物辩证法运动蓬勃兴起的介绍，我们可以得出以下结论：20世纪30年代对唯物辩证法的传播和严肃讨论进入了一个使马克思主义哲学通俗化和中国化的阶段。其方式首先是为了普通大众的理解，将唯物辩证法的语言通俗化，使用日常生活普通用语。其次是从中国古代哲学方面探究辩证法的观念。在这一方面，艾思奇是将马克思主义唯物辩证法实行通俗化和中国化的最成功和最有影响者。

注释

[1] 艾思奇：《廿二年来之中国哲学思潮》，见蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》，第三卷，714页，杭州，浙江人民出版社，1983。

[2] 郭湛波：《过去五十年之中国思想》，384页，香港，龙门书店，1965。

[3] 同上书，196页。

[4] 谭辅之：《最近的中国哲学界》，载《文化建设》，1936年第3卷第6期。参见黄见德：《西方哲学东渐史》，476页注释1，武汉，武汉出版社，1991。

[5] 张东荪：《〈唯物辩证法论战〉弁言》，见蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》，第三卷，546页。

[6] 贺麟：《当代中国哲学》，72页，南京，胜利出版公司，1947。

[7] 邓云特（邓拓）：《形式逻辑还是唯物辩证法？》，见曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其历程》，169页，上海，华东师范大学出版社，1991。

[8] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，476页。另外，根据曾乐山的研究，这一阶段出版的马恩著作还包括《资本论》第一卷、《反杜林论》、《家庭、私有制和国家的起源》、《哲学的贫困》、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》、《关于费尔巴哈的提纲》、《政治经济学批判》、《自然辩证法》、《〈黑格尔法哲学批判〉导言》等。（参见曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其历程》，168～169页）

[9] 参见吴YT：《中国学生运动》，载上海《中国基督教年鉴·十七》，1931年，265页。

[10] 参见郭湛波：《过去五十年之中国思想》，265页。

[11] 参见张东荪：《唯物辩证法之总检讨》，见蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简

编》，第三卷，548页。

[12] 参见上书，551页。

[13] 郭湛波：《过去五十年之中国思想》，263页。在这里，郭湛波引张东荪为“对堪法”，而张佛泉在赞赏张东荪对“辩证法”的译法时，用的是“对演法”。（参见张佛泉：《黑格尔之对演法与马克思之对演法》，载《大公报》，1932-03-22）

[14] 参见张佛泉：《黑格尔之对演法与马克思之对演法》，载《大公报》，1932-03-22；中国科学院哲学研究所资料室编：《资产阶级学术思想批判参考资料》（内部材料），第九集，153~154页，北京，商务印书馆，1961。

[15] 郝大维、安乐哲曾用这一词汇说明中国传统道家思想的思维方式。因为道“无名”，这一观念特性化的同时是存在和经验的过程，是“自然”（“Becoming-Itself”）。这是说，当我们执著于类型学，通过各种方式思考对差异的限定时，道家却毫不以为然，提出一个革命性的“准宇宙观”（“acosmology”）。

[16] 参见金羽等：《毛泽东〈实践论〉〈矛盾论〉新探》，191页，北京，中国人民大学出版社，1991。

[17] 张东荪：《唯物辩证法之总检讨》，见蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》，第三卷，543~544页。

[18] 参见上书，551页。

[19] 参见上书，553~554页。

[20] 参见吕希晨：《中国现代哲学史》，250页。

[21] 叶青：《哲学不会消灭吗》，见《为发展新哲学而战》，真理出版社，1937。此文也收入蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》，第三卷，853~854页。

[22] 参见上书，853~854页。

[23] 参见上书，853~854页。

[24] 吕希晨：《中国现代哲学史》，249页。

[25] 叶青：《动的逻辑是可能的——答张东荪教授》，载《新中华》，1933年12月10日第1卷第23期。参见吕希晨：《中国现代哲学史》，252页。

[26] 叶青：《观念论不可吸收吗》，载《研究与批判》，1937年1月1日第2卷第7期；参见吕希晨：《中国现代哲学史》，252页。

[27] 参见吕希晨：《中国现代哲学史》，255页。

[28] 叶青：《进化论与播化论》，载《研究与批判》，1935年11月第1卷第9期；参见吕希晨：《中国现代哲学史》，253页。

[29] 叶青：《历史哲学概论》，载《新中华》，1935年11月第3卷第5期；参见吕希晨：《中国现代哲学史》，254页。

[30] 参见《李达文集》，第1卷，4页，北京，人民出版社，1980。《社会问题总揽》原著者为日本著名社会思想家高田素之，1920年1月出版。李达中文译本于1921年由中华书局出版。《唯物史观》原著为荷兰社会民主党左派领袖格罗曼·果特。李达译本于1921年由中华书局出版。参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，321、323页。

[31] 参见《李达文集》，第1卷，11页。

[32] 上层建筑二部构造一是政治和法律，二是意识形态。社会生产三过程一是社会生活过程，包括物质生活资料生产过程和人类自身的生产过程，二是政治生活过程，三是精神生活过程。参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，479页。

[33] 所谓“纵的辩证法”是指马克思以前赫拉克利特纵的辩证法，所谓“横的辩证法”是指柏拉图和亚里士多德的横的辩证法以及黑格尔的纵横交错的辩证法。或者说，纵的辩证法是“变化”的辩证法，横的辩证法是“同时性”的辩证法。又或曰历史发展的辩证法与系统结构（结构关系）的辩证法。

[34] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，481页。

[35] 参见上书，481~482页。

[36] 参见尼克·奈特：《毛泽东论辩证唯物主义》，56~65页。另见金羽等：《毛泽东〈实践论〉〈矛盾论〉新探》，164~189页。

[37] 参见侯外庐：《初的拳录》，36页，北京，三联书店，1985。

[38] 欧·布里艾利：《中国哲学50年：1898—1949》，76页。（O. Briere, S. J., *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898—1949*, Frederick A. Praeger, Publishers, New York 1965 p. 76）

[39] 根据黄见德等的说法，《社会学大纲》1935年由北京大学法商学院作为教材印行。1937年5月由上海笔耕堂书店正式出版，以后发行过多版。参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，482页注释1。

[40] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，482页注释1。

[41] 欧·布里艾利：《中国哲学50年：1898—1949》，76页。

[42] 或许马尼克斯算是个典型的例子。他强烈地感觉到马克思已经抛弃了从黑格尔那里继承下来的一切。他后来的“科学”立场对他的早期“哲学”立场来说，是认识论上的决裂。马尼克斯阐述道：“以《德意志意识形态》作为了断之后，马克思不再写‘哲学’，不再考虑这些问题，尤其是那些认识论或本体论上的问题。从那开始他要作‘科学’”。参见马尼克斯：《社会科学的历史与哲学》，107~108页。

[43] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，482页。恐怕因为以下两个原因致使中国马克思主义者似乎对马克思《1844年经济学哲学手稿》没有给予充分注意，或者说没有发生过敏感：一是30年代手稿还没有中译本；二是正如弗格尔所说的，“可能是由于哲学问题只是[中国马克思主义者]更大事业的一方面”，“中国共产党人的中心目标是唤起人民抵抗日本和最终改变现存秩序”。参见弗格尔：《艾斯奇对中国马克思主义发展的贡献》，51页。（Fogel, *Ai Ssu-chi's Contribution to the Development of Chinese Marxism*, Harvard University Press, 1987, p. 51）

[44] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，483、484页。

[45] 据尼克·奈特说，一些中国学者甚至认为，毛泽东在该书正式出版之前就有可能已经看到这部著作的内容。参见尼克·奈特：《毛泽东论辩证唯物主义》，57页。

[46] 转引自郭化若：《毛主席抗战初期的哲学活动》，34页。

[47] 吴黎平（1908—1987），浙江奉化人。1925年由中国共产党派往莫斯科中山大学学习。1929年回国后，从事马克思主义理论和宣传工作，1987年去世。

[48] 黄见德等：《西方哲学东渐史》，491页。

[49] 参见上书，注释2。

[50] 转引自上书，494页。

[51] 转引自上书，494~495页。

[52] 参见上书，495页。

[53] 转引自上书，499页。

[54] 黄见德等称沈为1932年回国。参见上书，500页。

[55] 参见上书，500页。

[56] 参见《读书生活》，1936年第4卷第5期。

[57] 转引自黄见德等：《西方哲学东渐史》，507页。

[58] 转引自上书，505页。

[59] 转引自上书，502页。

[60] 参见上书，502页。

[61] 转引自上书，517页。

[62] 参见上书，520页。

[63] 转引自上书，518页。

[64] 应注意，汉语“因果论”之“因果”二字，已经是一偶对意象。而它被用为同于西语“theory of causality”。“theory of causality”不含偶对意象，而是直线单向由A推动B的逻辑。

[65] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，522页。



第6章

艾思奇：唯物辩证法的中国化

同陈唯实一样，艾思奇明确地指出，马克思主义的中国化^[1]不是以资料性质的研究为主，而是更进一步向着“联系实际”和“具体化”的方向展开。中国化不仅是研究“中国的历史，中国今天的环境，以及中国革命的经验”，而且还应关注“中国人的思想意识，中国过去和现在的各种哲学派别”^[2]。用他自己的话说就是：“对于中国的固有哲学的研究，是对于中国自己的过去哲学史上的唯物论和辩证法的因素的发扬”^[3]。艾思奇在这里所说的“中国化”，是应特别引起我们的注意的。本章的主要议题是：艾思奇是如何使马克思主义哲学在中国语境中通俗化的，还有，这种“中国化”在中国现代思想历程中发挥了怎样巨大的作用。

一、艾思奇的活动与著作

艾思奇，又名李生萱，1910年出生于云南省腾冲县和顺乡水碓村。20年代尚在昆明上中学的他，就读过恩格斯的《反杜林论》，并作过题为“什么是唯物史观”的演说。^[4]他还读过布哈林和普列奥布拉任斯基（Preobrazhensky）的《共产主义ABC》^[5]。那时正是马克思主义著作从外文翻译成中文的高潮时期，“辩证法”和“阶级斗争”等思想要素受到中国知识界的广泛关注。1926年冬，军警到南京东南大学宿舍逮捕艾思奇的哥哥，这天他刚好来找哥哥，这样16岁的艾思奇也随之被捕，并居然被判处死刑。后经其世伯与孙传芳斡旋，艾思奇才得以保释。此后艾思奇被父亲送到日本留学。^[6]在日本他积极参与了中共东京特别支部领导的中国留学生社会主义小组的活动。在此期间，他通过日文研读了《反杜林论》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》等经典著作，但感觉这些日译作品的翻译质量并不理想，便决心自学德语和英语，以便直接阅读原著。他把日文、德文的《反杜林论》参照着进行阅读，同时他还钻研了黑格尔的

《逻辑学》等著作。根据郑易里的回忆，艾思奇说他喜欢哲学，在学了一些日文基础课以后，就开始读黑格尔著作的日译本，“他可以日文和哲学同时都学”。郑还回忆，为了读更多的马克思、恩格斯的原著，他开始自学英语和德语。通过这种方式，艾思奇不仅学习了日文和德文，还同时提升了自己的哲学素养。他一边读自然科学课程，一边抽时间读了大量欧洲和日本的马克思主义及哲学原著。^[7]

由于这一阶段废寝忘食地读书学习，艾思奇的健康状况受到损害。1928年春夏之际，他不得不回到昆明休养。回国时，艾思奇带回了一大堆日文、德文和英文原版的马克思主义书籍。其中有《共产党宣言》、《路德维希·费尔巴哈和古典德国哲学的终结》、《唯物主义和经验批判主义》、《论列宁主义基础》，等等。实际上，艾思奇的唯物辩证法通俗化活动是早在他1928—1929年间在昆明休养这段时间开始的。卢万美回忆说，平时沉默寡言的艾思奇，有一次与他在晚上交谈长达三四个小时。那天他讲起话来滔滔不绝，兴致勃勃地涉及培根、斯宾塞、康德和黑格尔的哲学。艾思奇认为，这些哲学家的思想都隐晦含糊，很难把握，但读到马克思和恩格斯的著作后，则豁然开朗，因为马克思和恩格斯的宇宙观和人生哲学讲得更加清澈，更有道理。^[8]此一阶段，艾思奇的大部分工作是为《云南民众日报》撰稿，其中有十多篇是关于“新哲学”（即唯物论辩证法和唯物史观）的作品。写作这些文章时，艾思奇尽可能把唯物辩证法和唯物史观讲得通俗化、简明化。^[9]应该说，这些报纸专栏文稿的撰写，是艾思奇一生致力于使辩证唯物主义适合于中国语境的通俗化事业的开端。

1929年艾思奇的身体得到复原后，再度返回日本留学。这时，他又开始自学俄文。当艾思奇此次在日本续学不到两年时，1931年日本侵占了中国东北，与其他许多愤怒的中国青年知识分子一样，艾思奇毅然返回祖国。回国后，艾思奇先在昆明作短暂停留，探望了一下家人，之后于1932年初来到上海。在上海，虽然艾思奇免不了受到国民党地方当局的监视，但他仍然积极地参与左翼作家联盟活动，并在其创办的新月刊《正路》创刊号上发表了《抽象作用与辩证法》一文。周阳将这篇文章看作是艾思奇一生致力于唯物论辩证法通俗化事业的开端。^[10]对这篇文章的意义，美国学者弗格尔曾作过这样的评论：



这篇论文表现出，他已经掌握了谈话式的白话文体以解释复杂的哲学问题。这篇文章描述了形式逻辑和辩证逻辑之间的区别，而用来说明道理的是日常生活和读者所关心的政治问题。他援引柏拉图和康德，还有黑格尔；举的例子是中国古代名辩家公孙龙；以最辛辣的语言嘲讽柏格森、狄尔泰的生之哲学和西田几太郎的存在论哲学；同时高度赞扬《资本论》的作者。^[11]

1934年春，艾思奇开始在《申报》图书馆李公朴手下工作，为《读书问答》专栏撰写文章。这时他开始使用“艾思奇”这个笔名。当时各行各业读者向他提了许多问题，其中不少是哲学问题，于是在李公朴等人的支持下，1934年11月开始创办了由李公朴任主编的《读书生活》半月刊，艾思奇负责编辑部的具体工作。通过撰写文章的途径，艾思奇以文会友，努力与广大读者建立密切的联系，对许多青年知识分子的了解逐渐加深。在那个动荡的年代里，许多青年倍感巨大的精神压抑。这使艾思奇越来越感到普及哲学思想的重要。他下定决心揭开哲学著述的神秘面纱，通过简单的用语、日常的语言和生动活泼的事例讲解哲学，把唯物辩证法变为人们晓畅明白的道理。

当时《读书生活》开辟了几个有特色的栏目，如“文学讲话”、“科学讲话”和“哲学讲话”，艾思奇负责“哲学讲话”专栏。从1934年11月到1935年10月，他发表了24篇文章，介绍“唯心主义”、“二元主义”，还有他自己取名的“认识论”，这也就是今天人们所说的唯物辩证法基本规律和范畴。艾思奇认为，唯物辩证法是一种普通人可以理解的哲学。在这些文章中，他谈天说地，其文笔风格完全都是普通人所使用的语言。他还指出，从感性到理性、从理性到感性的双向认知之间发生着思想认识的发展。后来，艾思奇将这些文章结集成书，取名《哲学讲话》。书一问世就受到读者欢迎，4个月内就重印4次。但由于该书含有唯物史观和阶级斗争思想的内容，很快就遭到国民党政府的查禁。于是在该书第4次重印的时候更名为《大众哲学》，继续发行。后来自1935年到1938年3年之中又重印了10次，到1948年时，该书已印行了32次。曾乐山评价该书是“我国第一部宣传马克思主义的通俗著作，他写作的内容和方法在我国马克思主义哲学的传播和发展史上是一种创举”^[12]。郑易里则回忆说，这本书很快在广大青年中引起强烈的反响，许多青年知识分子从此产生对马克思哲学的兴趣，还有许多人读了《大众哲学》之后参加了革命。艾思奇在革命根据地延安更受欢迎。革命诗人贺敬之在他的

诗中就直称此书为“我们的大众哲学”^[13]。

翻译是艾思奇将马克思主义哲学通俗化的另一项重要工作。他的翻译著述包括一本《马克思恩格斯书信选集》，于1934年出版。这部译著后来得到扩充，并于1951年和1962年两次重印。艾思奇还与郑易里合译了《苏联大百科全书》中关于“辩证唯物论”的词条，后来以此为基础，经过修编和扩充，形成了《新哲学大纲》一书。这部书的俄文原版是由斯大林时代的苏联哲学家米丁主持编写的。译本是一部长达450多页的厚书，1936年6月出现在上海及其他各地书店里。^[14]这里让人觉得有意思的是，艾思奇在该书的“译者序”中说，他和郑易里的翻译不仅基于俄文原著，而且很大程度还参考了日文译本。书中各章的分标题则直接采用日文译本。^[15]

《新哲学大纲》介绍了希腊辩证法，16—18世纪欧洲哲学的辩证法，以及德国唯心主义辩证法。书中则把列宁的唯物辩证法称为“帝国主义和无产阶级革命时代的唯物辩证法”。该书认为，马克思的主要理论贡献在于发展了辩证法、认识论和伦理学的统一性。该书还指出，列宁发展了辩证理论的反映论。列宁重视对立统一，将它看成唯物辩证法的中心问题，辩证法的核心。译者承认，唯物辩证法在本质上具有两大特性：一是它必须付诸实践，二是它只服务于无产阶级的利益。

1936年艾思奇还出版了另外两本著作：《新哲学论集》和《思想方法论》。前者收集了艾思奇关于哲学、文学和自然科学的论文，主要是他30年代进行新哲学论战和批判叶青机械唯物论的文章。艾思奇在书中指出，新哲学的对象是“世界发展的最普遍最一般的法则”。后一本书阐述的是改变自我与改造世界的关系。艾思奇认为，新哲学既是世界观也是方法论。他说，唯物辩证法应用上的要点，首先是研究一切事物要尽可能地观察和把握它的各个方面，即全面性；其次是要在事物的各个方面中找出其“发展方向”，从其矛盾中看出事物的“自身运动”和“变化的原动力”；再次是要“正确地估计和说明事物的运动和变化”；最后是必须“从每一件事物的具体情形分析着手”^[16]。《思想方法论》在延安影响很大，毛泽东逐页阅读过此书。

上海国民党政府1937年查封了《读书生活》。不久，艾思奇等人又创办了一份刊名相似的新杂志《读书生活半月刊》。当再次被勒令停刊后，该刊又更名为《生活学校》，艾思奇继续撰写哲学文章，回答读者问题，同时定期为《通俗文化》等其他丛刊撰写文章。此外，艾思奇还自己编辑创办了一个名为《知识月刊》的理论性杂志，刊载的文章涉及唯物辩证法的各种问题，同时对形而上学和唯心主义展开批判。1937年4月，艾思奇收集和整理了回答《读书生活》和《晨报》读者问题的文章，出版了另一本论文集《哲学与生活》。

在《哲学与生活》中，艾思奇讨论了绝对和相对的问题。他认为，“我们所用的—切名词（或观念，范畴）原来都是现实事物的反映”；“相对和绝对两个词，也不是和现实事物离开的”。他提出，“相对的东西，总包含着一定的绝对的东西，绝对的东西，是作为相对的东西的每一个必然阶段而表现出来”；“发展的每一阶段，必有一定的规律，这又是绝对的”。事物都具有相对性和变动性。绝对的东西包含在相对之中。艾思奇认为，承认相对性，不是要相信相对主义；承认绝对性，不是要相信绝对主义。^[17]1937年9月，远在西北的毛泽东读了《哲学与生活》，成段成段地抄录艾思奇书中的观点并加以点评。毛泽东的读书笔记达19页，共4500余字。黄见德等人认为，这在毛泽东的读书生活中似乎是罕见的。^[18]1937年10月，艾思奇到延安不久，毛泽东还专门写信约艾思奇面谈。他信中说：“你的《哲学与生活》是你的著作中更深刻的书，我读了得益很多，抄录了一些，送请一看是否有抄错的。其中有一个问题略有疑点（不是基本的不同），请你再考虑一下，详情当面告诉。今日何时有空，我来看你。”^[19]目前不少学者大都认为毛泽东这些抄录和这封短信，表明他对艾思奇此书的极端重视，而在我看来，这与其说是毛泽东对艾思奇著作的重视，毋宁说是毛泽东与艾思奇在哲学思维上产生了共鸣。只有这种深层次的思想共鸣，才会产生如此超乎寻常的抄录和推心置腹的短信。毛泽东在信中所说的那个“略有疑点”的问题，是指差别与矛盾的关系问题。艾思奇在书中说“差别的东西不是矛盾”，它们“在一定条件下也可以转化为矛盾”。而毛泽东则认为“差别不是矛盾”的说法不对，“应说一切差别的东西在一定条件下都是矛盾”。他举过几个例子之后重申：“差别是世上一切事物，在一定条件下都是矛盾，故差别就是矛盾；这就是所谓具体的矛盾。艾的说法是不妥的。”^[20]

艾思奇毕其一生从事唯物辩证法通俗化的事业，这包括他写的20多本书和300多篇文章和演讲。艾思奇哲学著述的字里行间处处显示出他要使哲学之艰深概念和抽象术语转变成普通百姓所喜闻乐见之通俗道理的有效努力。自1937年到了延安以后，艾思奇实际上成了中共的思想家，他大部分时间在马列学院和“抗大”从事教学工作，同时也曾担任《中国文化》杂志主编和《解放日报》总编。而翻译仍然是他工作的重要部分。他负责苏联哲学家米丁的《辩证唯物论》的翻译工作，并于1939年3月在上海出版《哲学选辑》。该书还将斯大林《辩证唯物主义和历史唯物主义》的译文和艾思奇自己的《研究提纲》作为附录。同年还出版了他在上海和延安所写的八篇论文的合集，取名《实践与理论》，翻译了列宁的《辩证法笔记》。^[21]1939年，艾思奇与吴黎平合作，为党员和干部编写了《唯物史观》教材。^[22]此外，艾思奇主要

负责并与中央政治研究室的同志合作，利用苏联材料翻译编写了《马克思、恩格斯、列宁、斯大林思想方法论》一书，这部书后来成为1945年延安整风运动的重要学习材料。

二、唯物辩证法的通俗化

如前所述，艾思奇首次以通俗、简明的形式介绍唯物辩证法和唯物史观是在1929年。他曾在《云南民众日报》上发表过十几篇这样的文章。如果不是他后来去日本留学，这项工作应该会持续下去。以1933年在上海发表《抽象作用与辩证法》一文为标志，艾思奇又重新开始了唯物辩证法通俗化的工作。^[23]到1934年至1935年间他写出24篇解说唯物辩证法的《哲学讲话》时，可以说艾思奇的努力已经取得了极大的成功，他的著作非常受欢迎，产生了巨大影响，成为唯物辩证法在中国传播运动的里程碑。作为马克思主义哲学在中国通俗化的杰出推动者，艾思奇表现出极大的智慧，过去人们认为正是晦涩艰深才体现哲学分析和思想范畴的特色，但他所有的文章和演讲则着力于通俗地向老百姓解释唯物辩证法这一方向上。艾思奇在《哲学讲话》第四版“重印序言”中，将唯物辩证法通俗化的目的说得极明白。他说：“我写这本书的时候，自始至终，就没有想要它走到大学校的课堂里去”；“我只希望这本书在都市街头，在店铺内，在乡村里，给那些学者们解一解知识的饥荒。却不敢妄想一定要到尊贵的大学生们的手里。因为它不是装潢美丽的西点，只是一块干烧的大饼”^[24]。一句话，对艾思奇来说，他的读者是社会地位卑微的人。他要让他们通过简单的语言、在普通日常生活的意义上理解复杂的哲学问题。在《大众哲学》一书中，艾思奇告诉读者：“我们大家都是俗人，耳朵最听得顺的是日常的俗话。所以最妙莫过于用一句俗话来开始。这一次的标题‘天晓得’，不就是一句很熟的俗话吗？由这样平常的一句俗话谈起来，大概总不至于像大学教室里的哲学讲义那样令人想睡觉了吧。”^[25]

艾思奇决心把复杂的哲学问题通俗化这一思想，来源于他坚信哲学（或理论）与日常生活感想之间是对立统一的关系，也即“两者有统一和共通的地方”。“有的放矢”是他经常用来解释哲学（或理论）与现实环境有互系性的名言。用他的话来说是“理论与实际的结合”。哲学（或理论）的应用或与实际结合就像射箭。他说：“‘矢’的作用是为要射‘的’，没有‘的’，也就没有‘矢’可言，有些人以为离开了‘的’，仍不失为‘矢’。”“理论的作用在于解决实际问题，一旦离开实际，就转化为死教条。”在“有些资产阶级学者看来”，理论是为理论而理论的，为理论而理论的东西“决不是马克思主义

的革命理论”。为什么艾思奇用“矢”“的”来表示理论与实际的互系性呢？他说，“不只是一要以中国的事例来解释理论原则，而且必须是以理论原则为指南，来解决中国革命问题”^[26]。正如弗格尔评论艾思奇哲学著作时所说，“艾思奇的著作及其那么多年受到欢迎，对解释马克思主义在中国知识分子中间的兴起，提供了一个很相关的理由：他们开始了从哲学方面对马克思主义的理解；马克思主义对他们有感召力”^[27]。

艾思奇指出，通俗化的目的要求将哲学的基本范畴变得具体和简单，使它与现实生活之间呈现清晰的联系。在《我怎样写成〈大众哲学〉的》一文中，艾思奇说他曾遵循这样的警句：“在表达上，不怕幼稚，只是求对具体事例的解释；在写作上，必须故意不裁剪，不怕重复。”然而，通俗化不是庸俗化。艾思奇明确而严肃地指出，他在通俗化中不容许有半点在理论上的误差。

艾思奇不认为哲学是专家书斋里面的私有物。他告诉读者，“哲学本身也是从日常生活的基础里发生的”，哲学要“与生活中的一切互相印证”，“它在日常生活里随时随地都有踪迹”^[28]。这里，艾思奇讲的都是哲学与生活的互系问题。他努力说明，通俗化不能依赖抽象，而是要清楚地联系具体的实在生活。^[29]打破哲学神秘的方法，“第一要从日常生活做起”^[30]。

艾思奇进行唯物辩证法通俗化的方法包括重复使用常识性或日常生活用语和事例，他强调应用性和适用性，用现实内容使概念具体化，建立理论与实际的互系（或统一）。他常将较抽象的术语转化成具体性的用语，使用大量事例让抽象概念呈现出具体意义。他分析具体事例，给予哲学概念历史性的关联。正如布里艾利所评论的那样：“艾思奇确实表现了独特的才智，他精通将马列主义哲学变成实际上使任何人都能明白的适当做法。”^[31]

艾思奇的立论总是来自常识性或简单的日常生活实例。他对唯物辩证法的阐发实际是一种赋予抽象术语和哲学概念以实在事物之丰富意义的做法。他提出，任何名词，如概念或范畴，皆是实在事物的反映。^[32]我们有“马”这一名词，是因为实在生活中确实有马这一事实。我们有“资本主义”这一概念，是因为实在世界确实存在资本主义制度。甚至“现实性”和“绝对性”这两个概念，也与它们在世界中的相应实在事物不可分离。艾思奇解释说：为什么一些人在讨论问题时自己常陷入抽象概念之中呢？这是因为旧哲学家将这些抽象概念引入讨论，而他们自己却忘记了这些术语或概念具有实在关联这个事实。这些哲学家往往努力表现出他们自己对具体事物的超越性，进行纯术语或概念的游戏。^[33]况且，还有“名词是在人用，用法不同，也就有不同的意义”一层限制呢？^[34]

艾思奇以为，不能只是使用某一概念而忽略了“它所反映的东西”。他的

唯物辩证法通俗化所走过的是一个把概念内容具体化和条理重组，从而建立哲学概念和实在之间互系关系的历程。他完成这一历程是以新鲜的生活和历史的事物作为基础，援引实例和强化意象，让已被翻译为汉语的西方哲学术语，获得普通百姓日常生活中具有的充分意义。这正像王弼在三世纪所著《周易略例·明象》中所说：“触类可为其象，合义可为其征。”^[35]艾思奇向词或概念之中注入了新鲜的意象，将一话语加以重建、重组，使其重新条理化，这一新话语承认并重新建立概念与实在之间的互系。经过这一过程，西方哲学话语就被融入一种来源于中国文化传统的现代中国哲理的语境之中了。正如弗格尔所看到的，在某种程度上可以说，这一语言转化过程正是自宋朝以来新儒家所实施的全部工程——一个实现哲学经典通俗化的过程；而朱熹将儒家精义通俗化为四书经典就是这项思想工程的典型。^[36]很多西方概念的关键词都曾经历过这种被汉化的翻译历程，西方术语变成了汉语词汇；而这些已被汉化的词汇，则来源于中国环境特有的具体意象和事物的象征。在艾思奇的通俗化过程中，原始的西方概念通过更具具体意象的事物和更为新鲜、特定的历史环境，得到了再解释。这样，唯物辩证法就获得了丰富的中国意义。经过了这样一番富有创造性的“再解释”，一方面，它使得唯物辩证法变为看起来与中国类喻式哲理非常不同的一套术语；另一方面，唯物辩证法也已不是那种从西方传统继承而来的那个“标准的”马克思学派辩证法的遗产了。

三、“dialectics”和“成一通变”：唯物辩证法中国化

艾思奇的唯物辩证法思想来源应归结于恩格斯和俄文文献，对这一观点，人们一般没有疑义。然而，与瞿秋白一样，艾思奇从唯物辩证法中所看到的则是与“通变”相类似的东西。下面我们将分析英语词汇和它们汉语翻译之间的差异。从中我们会发现，在唯物辩证法刚刚传入中国时，在它经过一个汉译过程的时候，就已然开始变为“通变”。

特别是，它的术语再经过艾思奇运用中国哲学用语的再阐释之后，就变得与“通变”更为接近了。这是一个持续不断的过程，尤其在“马克思主义中国化”阶段和由于艾思奇所做的通俗化，这种转化极为显著。可以肯定地说，将“dialectics”与“辩证法”完全等同看待，或者用决定论、意志论的二分主义来解读艾思奇的哲学是肤浅的。事实上，艾思奇是从恩格斯和俄文文献那里找到“唯物辩证法”的来源的，但是他对这一来源的解读采取了另外一种截然不同的路径。这个问题对我们来说，真正关键在于：欧洲的哲

学辩论分歧，在这个“辩证法成为通变”的过程中，明显地被屏蔽掉了。艾思奇没有身处欧洲的哲学辩论之中，更谈不上属于哪一派。他确切做的是展开了一个中国“通变”哲学的话语，而这一话语，装备的都是来自西方的马克思主义术语。我们或许可以把这一情况称作是一场“对话”（“engagement”），而正是在这场“对话”过程中，艾思奇为一个中国版本马克思主义的发展，作出了他的贡献。

从前面我们已知，俄国马克思主义对艾思奇的影响，是从他少年时阅读《共产主义 ABC》开始的。他通过阅读日译黑格尔的著作而学会日语，而后，又为了能够阅读马克思恩格斯的原著，开始学习英语和德语。这样，不到 20 岁，艾思奇就能够通过日、英、德数种语言来理解《共产党宣言》、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》、《唯物主义和经验批判主义》以及《论列宁主义基础》等马克思主义的经典著作。然而，他的知识并没有到此为止，而是还涉及培根、斯宾塞、康德、黑格尔和其他欧洲哲学家，尽管对他来说，这些人的哲学都没有把问题说清楚。艾思奇 1929 年开始学俄文，1934 年翻译《马克思恩格斯书信集》。从那时起，他所有的翻译著作几乎都是根据俄文原著而来的，其中有对苏联哲学家米丁著作的翻译。

但是，与瞿秋白一样，艾思奇是个中国人。这意味着，尽管他精通外语和西方马克思主义，但他解读所有这些外语文献时都是通过他自己的中国经验和从中国文化的视角进行的；而在这其中，“通变”的思维风格尤其产生着具有决定意义的影响。在这一点上，弗格尔说出了—个重要的观点。他说：“艾思奇似乎自己有一种倾向，而也是因为这一倾向，‘正统’马克思主义受到过很多批评；那就是，没有对人类—社会领域与外在物质世界做出基本的划分。”^[37]在这一点上，弗格尔说得对，然而他没有明白，艾思奇的这种倾向是由于站在“通变的”角度上。在“通变”思维框架里，人的社会存在与外在世界存在是不分的，它们只不过是一个“通体”（“a continuum”）的“两个方面”，或者说，同一“视野”（“field”）的两个“焦点”（“foci”）而已。

下面我们要考察，甚至当把“social”、“existence”和“environment”汉译为“社会”、“存在”和“环境”时，西语中那种将人类和自然相分割的语感，已然随着汉语转换而被过滤掉了。简而言之，语言翻译过程已经将“辩证法”引进了一个“通变”的话语程序，从而使“辩证法”被纳进了“通变”的视野。

“社会”、“存在”、“环境”这三个汉语词汇，是日本首先用来翻译西语“social”、“existence”、“environment”的。三个词原来都是古汉语。“社会”来自《东京梦华录》，这是记录宋朝京师时令风俗的书，“社会”原指“秋社”。如果再往前追究，“社”来源周制“二十五家为一社”的说法；“社，主

也，从示土”^[38]。《白虎通》曰：“人非土不立，封土立社，示有土地。”如果查阅《康熙字典》，可以发现对“社”字的注释有几十则。^[39]从所有这种类比意象注释，我们都找不到“协同物质生产活动基础上人群关系的总和”或“按照分享之物质条件确定的互相关系的人群”这样的“society”或“social”那种西方思维假设性意义。在《新尔雅》这部专门辑录西学词汇的词典中，对“社会”的解释是“二人以上之协同生活体谓之群亦谓之社会”^[40]。应该说，用“社会”充当西语“society”的汉语翻译，视之为等同意义的词汇，是很牵强的。

“存在”为“存”和“在”的组词。它在《中文大辞典》的注释是“即在也”。该辞典引用了一则《礼记》的话作为“存在”的类比注释：“君子见上大饗四焉，知礼乐所存在也。”也许，我们可以从对“存在”的注释中更清楚地了解“存在”的恰当意义。该辞典说：“即存在也。《易经·系辞》：成性存存，道义之门。[疏]使物生不失其性存其万物之存。使物得其存成也，存谓保其终也。”^[41]在这里需要十分警惕，这些注释所表示的是在通变思维中，“性”这个观念是一种过程（“processive”）类比意象而不是质相（“substantial”）概念。“使物得其存成”指的是具体情势和特性，一种特定的时间和情况境域。而“性”是自然、社会、文化环境的一种多元延续，所以是一种自我成长过程之中充满活力的“成”过程。“存”和“在”是可以互换的同义字。同样，它们的类比解释意象是很多的。^[42]但所有“存”的类比注释都表达具体人或物在特殊境域之内活动的特性，都是事而非质。“在”与“存”配合，同样表达特殊境域之内活动的特性。此外，“在”还有“居”、“所居为行所在”等类比注释。“存”和“在”还构成一个偶对性观念。它们互相包含，互为对方的延续。

“社会”和“存在”在古汉语中没有一起配合构成过一词。直到现代，二者配合起来作为西语“social existence”汉语的对等翻译词。但是，在“通变”的哲学环境中，它们呼唤互系关系的宇宙观念，历史性、境域化的具体情势，事物的特性和一种动态的变化过程。它们从来不表达概念性二分论。让它们表达西方二元主义，单一秩序，非历史化、非境域化的“存在”和“非一存在”的二元相对（“beings vs. non-being”），是难以胜任的。西方宇宙论的组合原理将“social existence”规定为只是实在质性的存在。不难想象这对汉字的“社会存在”该是多难的事情。也难怪，在艾思奇手中，“social existence”（“社会存在”）被“生活地位”和“环境”所代替。尽管“生活地位”很难想象与“social existence”有多少同一性。但这种代替无疑对中国人来说更容易明白。“生活地位”更可以唤起人们在自然、社会、文化环境中的

特殊事情类比关系，更注重人在自己经验中由这些特殊事情构成他们本人的具体性和特殊性。而这种具体性和特殊性，既包括实在物质也包括心理情感的生活。

根据高名凯、刘正琰的研究，日本是首先使用“环境”这一古汉语词汇翻译西方概念的。^[43]古汉语“环境”源于《元史·余阙传》一句话：“议屯田战守计环境筑堡砦。”这里存在的一个不可弥合的逻辑性断裂是，西语的“环境”——“environment”或“surroundings or all sides”，是概念化的，也即环境是概念性客观的、与人相分离的。例如《中文大辞典》的“环境”解释是“谓在生物周围之一切事物，能给生物以若干影响者。英人斯宾塞始用此语，谓必须适应环境始能生存”^[44]。这个解释不仅把人而且把生物也从环境中分离开来。环境“影响”（或“决定”）着生物。这正是变得囫圇吞枣的地方，因为环境尽管可以看成是与人相区别的，不受人影响的，但我们必须清醒，这种对环境的解释只是相比较而言，而不是绝对的。在“通变”哲学思考方式上说，上面那种对环境的解释，还应当加以补充：从环境至人，关系不是单行线的。环境与人互相依赖的，它们之间没有最后分界线。环境是不脱离人而言的。应该说，环境总是相对于人而言，环境作为视野境域，人作为中心。人是“环境之所以称为环境”的必要条件。环境与人构成一个场景具体性及人的特殊性的“视野—焦点”。在这个场景中，无论“环境”还是人，都是自己具有决定性也同时由对方决定。二者每一方都是对方的构成者。在境域化的视野中看，二者是严格意义的互相依赖的。

西方思想家看待世界，总要找到一个立足点或者一个基点，从这点，他可以宣称他所认为的客观真理，而做到这一点，他觉得有理由使自己去境域化，走出这个世界，去虚设一个超越一切位置的视角。正是这个超越一切位置的态度，认为超越任何位置使达到客观真理和知识确定性具有可能性。而对于中国通变哲学来讲，观点持有者总是不脱离所在的环境；场景具体化总是以观点持有者的角度作为起点。环境和观点持有者之间没有绝对的分界线。对环境而言同时是对说话主体自己而言。例如，左和右、前和后、上和下等，都是从观点持有者之位置看去的。所以，环境作为一个汉语词，它不导致二元主义的关系认识，不导致质体性解释。这正是“环境”一词的古汉语来源《元史·余阙传》所讲“议屯田战守计环境筑堡砦”的情况；“环境筑堡砦”是对以“屯田战守”的人为“焦点中心”的。艾思奇在哲学通俗化时使用的“井底之蛙”一语，虽然讲到了井对蛙的视野有限制作用，但这也只是比较而言。因为从严格意义上说，还是井对以蛙为焦点而言。蛙是井作为境域的必然条件。

艾思奇的“唯物辩证法”和恩格斯的不同，和苏联马克思主义文献的也不同，造成这种情况的原因，应该说特别与1938年的“马克思主义中国化运动”及1942年的“整风运动”有关。“整风运动”肯定了马克思主义在中国的通俗化。马克思主义中国化的蓬勃开展与毛泽东的直接倡导密不可分。1938年10月毛泽东指出：



马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现。马克思列宁主义的伟大力量，就在于它是和各个国家具体的革命实践相联系的。对于中国共产党来说，就是要学会把马克思列宁主义的理论应用于中国的具体的环境。……离开中国特点来谈马克思主义，只是抽象的空洞的马克思主义。因此，使马克思主义在中国具体化，使之在其每一表现中带着必须有的中国的特性，即是说，按照中国的特点去应用它……洋八股必须废止，空洞抽象的调头必须少唱，教条主义必须休息，而代之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派。^[45]

曾乐山认为，毛泽东所强调的“马克思主义中国化”，应当包括它的哲学。^[46]不过事实上，是陈唯实在1936年4月首先使用“中国化”三字的。而后艾思奇在1938年4月也提出“现在需要来一个哲学研究的中国化、现实化的运动”的号召。^[47]那么，“马克思主义中国化”是什么意思呢？按照艾思奇的解释，“原则上不外两点：第一要能控制中国传统的哲学思想，熟悉其表现方式；第二要消化今天的抗战实践的经验与教训”^[48]。

曾乐山对此评论说，艾思奇讲的是“运用马克思主义哲学来总结中国革命的经验，并要熟悉中国传统哲学思想”^[49]。在《抗战以来的几种重要哲学思想评述》一文中，艾思奇在什么是“中国化”的问题上，讲得更清楚了。他说，辩证法唯物论实际应用的另一个方面，“是对于中国的固有哲学的研究，是对于中国自己的过去哲学史上的唯物论和辩证法的因素的发扬”^[50]。艾思奇在这里所说的中国固有的“唯物论和辩证法的因素”，可以说是我们现在讨论的“通变”的思想风格。对他来说，马克思主义“唯物辩证法”是与中国传统“通变”哲学相类似的东西，这种哲学思想之间是相通的。艾思奇的“马克思主义中国化”明显讲的是通俗化，是“唯物辩证法”与中国固有的“唯物论和辩证法的因素”相联系。他还在作为米丁的《辩证唯物论》中译本附录的“研究提纲”中明确地告诉读者，“中国自己的哲学中有着丰富的自然

发生的辩证法唯物论的遗产。这表示中国自己也有着辩证法唯物论的传统，也即是马克思主义的哲学在中国本身就有着思想的根源”^[51]。他甚至说，“中国古来伟大思想中的辩证法唯物论要素的存在”，决定“中国的马克思主义及其哲学的发展，受外来影响很大，但决不全靠输入的”^[52]。这里，艾思奇所说的“中国自己的哲学中有着丰富的自然发生的辩证法唯物论的遗产”是指如老子和墨子等人的哲学。^[53]

艾思奇认为自中国传统自然发生的这种“唯物论”原则，“把客观世界看作自然〔自然如此〕的本源〔源于自己〕的存在”；“不用任何精神、灵魂、或其他类似精神作用的原理来了解世界”。他还说，“认识事物的联系和变化”是“辩证法的原则”，而且要从事物的对立统一中来了解变化的原理。接着，他将希腊赫拉克利特的“万物皆流转”、“斗争是万物之父亲”，老子的“自然”、“周行而不殆”、“动而愈出”、“反者道之助”、“有无相生，难易相成”列在一起作为同一个原则和原理。^[54]

艾思奇似乎没有意识到，或者他没有把马克思主义哲学的决定论和物质简约主义当成一回事。其原因可能很简单，那就是，艾思奇的思考与西方的争论无关。弗格尔含蓄的说法是：假使我们将艾思奇的马克思主义置入马克思主义思想系统内部之旷日持久的争论之中，使它成为其中的一部分，那么，他很明显地应属于这一运动的多数派一边。而多数派严重受恩格斯的影响，受那些努力将自然世界包括到辩证分析视野来的人们的影响。^[55]对于这个观点，我很赞同。不过我们要清楚，我们谈的是什么样的“自然世界”。艾思奇会认为，恩格斯关于“自然界和人类社会的一切事物都是辩证、相互联系的”观点没有错，这是因为他将此观点解读为“通变”。他把恩格斯的“辩证”更当成是那种根植于阴阳式类比偶对范畴的意思。艾思奇所说的“相互联系”更意味着相通，而“辩证的相互联系”作为复合词指的是“通变”。当然，在关于辩证唯物论的争论之中，一些方面从“通变”的角度看不是很说得通。很多情况下我们可以发现，艾思奇及其他唯物辩证法派的人并未将一切都塞进“通变”的模式中去。他们或者不去理它，或者拒绝。我们下面来分析一下“不可知论”的例子。

“不可知论”在艾思奇的书中是“agnosticism”的汉译，它直接来自列宁。艾思奇批判“不可知论”的立场听起来很像列宁和恩格斯。但是我们可以发现，艾思奇批判“不可知论”是出自不同的理由。艾思奇完全是站在西方那场争论谁决定谁的论战之外的，他的立足之处更是“通变”。按照“通变”观点，世界对我们来说是可知的，我们可以做到微显阐幽、精义入神、穷神知化，掌握事物间飘移不定的联系或相通。艾思奇没有在人的思维是否

对实质的世界有认知能力这一问题上反驳康德。对艾思奇来说，问题不是“本体”（noumenon）或什么不可知的质体，而是“道理”——相通和互系。他对康德进行反驳的整个论说，都根本不是把康德、康德主义甚至新康德主义当成主要问题，而是将它们搁置一边。艾思奇似乎也没有把1923年马克思主义运动内部发生的对恩格斯的批评考虑进去。在《历史和阶级意识》一书中，卢卡奇明显地对恩格斯进行攻击，说他遵循黑格尔的错误引导，将辩证法扩展到适用于自然界的方向上去。^[56]艾思奇很可能至少听说过卢卡奇的攻击，因为他能读懂德文，而且共产国际对卢卡奇的谴责也是众所周知的。另外，1927年《历史和阶级意识》一书也已经出版了日译本（译者是 Mizuto Hozaburo）。艾思奇在日本留学期间应该是可以碰到这本书的。更造成艾思奇有机会知道卢卡奇的是，苏联哲学家对卢卡奇进行了严厉批评，这其中就有米丁。可是，艾思奇在他的著作中根本就没有提起过这件事情。但这里有一个完全讲得通的哲学理由，那就是可能因为不管是卢卡奇的攻击，还是共产国际、苏联哲学家对卢卡奇的谴责，从“通变”角度看，这些争论都仿佛远在天边。这些关于攻击和谴责的争论就让它留在欧洲哲学的论辩中吧。因为从中国哲学思维的角度，这些争论听起来是那么没有意义。^[57]

头脑中有通变这种思维方式，会不难理解艾思奇出于他自己的理由对“不可知论”的批判。康德的“不可知论”在中国是找不到的。艾思奇所能找到的只有常言说的“天晓得”。“天晓得”是什么哲学？他解释说，“天晓得”是说，很多事情只有上帝知道，人是知道不了的。不要以为这个问题太常识性了。因为，甚至康德那样的德国大哲学家，也有与“不可知论”类似的观点。当然，康德说的更深奥难懂。但其类似之处在于，“天晓得”和“不可知论”都说人已经达到知识的最大限度。^[58]是否艾思奇把康德的“本体”概念错误地当成就是平常所说的“天晓得”了？他是否在“难道思维不能认识实在的世界”的问题上反驳了康德？根本不是这种情况。因为对艾思奇来讲，“天晓得”讲的根本不是“本体”或其他什么质体，而讲的是“道理”，是“通”，是“互系”等意思。与恩格斯和列宁不一样，艾思奇所思考的不是人的思维是否对实质的世界有认知能力的问题，而是人们所采取的不愿意去调查复杂问题的态度。他认为，人们觉得他们不会知道，所以干脆就不想去努力，因而就阻碍他们知道实际能知道的东西。

恩格斯和列宁用来批判康德不可知论的观点包括：人的思维是可以认知实在世界的，实在就是它所呈现的样子，它独立于人的思想。而艾思奇索性不涉及这个问题。他说：“我们一直没有提到人的思维是否可以认知实在世界这个问题。实际上，我们一开始就不应该提出这个问题。我们只能问，我们

现在还有什么不知道的东西。既然我们不应该提出这个问题，我们也不用徒劳无益地去找这个问题的答案。我们需要研究的问题是，我们如何更进一步地知道事物是如何运动、如何发展的。”^[59]

我们还会注意到，在艾思奇关于辩证逻辑三定律的讨论中，这三条定律的次序发生了变化。原本在恩格斯那里，质和量的互相转换是第一条，对立面的互相渗透是第二条；这个次序在艾思奇的《哲学讲话》中被颠倒了，矛盾的对立统一成了第一条，质和量的互相转变成了第二条。这种改变可以肯定是一种“通变”解读；“通变”要求把矛盾的对立统一摆到第一的位置上来。在某种意义上，这是对恩格斯设定次序的拒绝。另外，在超出恩格斯矛盾统一法则的机制框架之外，艾思奇又加进了对“内部变化”的阐述；他提出，外部变化只是机械的，而内部变化才是本质的。还有，恩格斯将对立面相互渗透，或两个物体相互作用，解释为位置移动、互相接近或互相分离，或曰一切运动的基本形式都是接近和分离、收缩和膨胀。对于这一论述变化的观点，艾思奇似乎就没有表现出多大的兴趣，干脆将它放在一边，不置可否。艾思奇几乎不讨论两极对立的互相作用，看不到他认同恩格斯“一切运动都存在于吸引和排斥的相互作用中”这样的矛盾统一律。在艾思奇的阐释中，我们也没有发现恩格斯的“运动形式的吸引和排斥就是现代物理学的所谓‘力’”这种表述。

1964年艾思奇批判杨献珍时，毛泽东站到了他的一边，而艾思奇是批判列宁的《唯物主义和经验批判主义》的。作为一种知识复制理论，列宁将知识解释为感官的感性反映，它否定意识的中介功能。列宁的观点找到了一个忠实的追随者杨献珍，杨献珍把列宁的《唯物主义和经验批判主义》当成了“圣经”。^[60]虽然反映论最初传入中国并从“通变”的角度被理解时，曾经在表面上被艾思奇和其他唯物辩证法学派接受下来，但它最终被拒绝了，因为从“通变”的立足点，这种观点是说不通的。要么是实现一种“通变”的解读，要么是将一些观点搁置起来，要么抛弃那些恩格斯的和俄国文献中显得太离谱的观点。就是在这样的思想工程当中，艾思奇对马克思主义之中国版本的发展做出了自己的贡献。最后这个中国版本，终于在毛泽东那里成熟。

注释

[1] 马克思主义在它的中国化运动之中取得它在中国的合理性。中国化运动始于毛泽东的号召。1938年10月他说，马克思主义必须和中国具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现。其实，陈唯实1936年在《通俗辩证法讲话》中第一个使用了“中国化”一词。艾思奇1938年4月也使用了“中国化”三个字。他说，“现在需要来一个哲学研究

的中国化、现实化的运动”。参见曾乐山：《马克思主义哲学中国化的历程》，213、214页。

[2] 艾思奇：《抗战开始以来几种重要哲学思想评述》，见《艾思奇文集》，第1卷，563页，北京，人民出版社，1981。

[3] 同上书，556页。

[4] 参见马汉儒编：《哲学大众化第一人——艾思奇哲学思想研究》，10页，昆明，云南人民出版社，2002。

[5] 《共产主义ABC》原名为《共产主义入门》。由俄国的布哈林和普列奥布拉任斯基合著，是为配合1919年俄共（布）八大通过的新党纲的宣传和进行系统的共产主义基本理论教育而写的通俗读物，1919年10月出版。全书包括一个前言和党纲的理论、党纲的实践两部分，系统阐述了社会主义革命和社会主义建设的基本理论。第一部分运用马克思主义政治经济学原理，分析了资本主义社会的矛盾，论述了社会主义必然代替资本主义的客观历史规律；第二部分论述了俄国十月革命胜利的必然性，并就社会主义建设中的政治、经济、军事、民族、宗教、文化等问题作了理论上的分析和论证。该书出版后，流传广，影响大。到30年代初，仅俄文版就至少印了18版，并被译成20多种外文本。列宁称这是一本篇幅不大但极有价值的书。

[6] 参见郑易里：《艾思奇和他的〈大众哲学〉》，见《一个哲学家的道路》，15页，昆明，云南人民出版社，1987。

[7] 参见上书，45页。

[8] 参见上书，26页。

[9] 参见上书，25页。

[10] 参见上书，26页。

[11] 弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，21页。

[12] 曾乐山：《马克思主义哲学中国化的历程》，192页。

[13] 转引自《一个哲学家的道路》，47页。

[14] 参见弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，26页。

[15] 参见上书，68页。

[16] 转引自黄见德等：《西方哲学东渐史》，514页。

[17] 参见艾思奇：《哲学与生活》，10页，上海，读书生活出版社，1937。

[18] 参见黄见德等：《西方哲学东渐史》，514页。

[19] 《毛泽东书信选集》，112页，北京，人民出版社，1983。

[20] 同上书，113页。

[21] 参见弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，64页。

[22] 该书是对干部进行世界观和人生观教育的基本材料。在延安出版使用的书名是《唯物史观》，在国统区的出版使用的书名是《科学历史观教程》。参见弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，74页。

[23] 参见艾思奇：《抽象作用与辩证法》，载《正路》，1933-06-01。

[24] 艾思奇：《关于〈哲学讲话〉》，见《艾思奇文集》，第1卷，283、284页。

- [25] 同上书，198 页。
- [26] 艾思奇：《“有的放矢”及其他——学习杂谈》，见上书，641 页。
- [27] 弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，32 页。
- [28] 艾思奇：《大众生活》，见《艾思奇文集》，第 1 卷，135 页。
- [29] 参见艾思奇：《我怎样写成〈大众哲学〉的》，见《大众哲学》，278～280 页，北京，三联书店，1979。
- [30] 艾思奇：《大众生活》，见《艾思奇文集》，第 1 卷，134 页。
- [31] 欧·布里艾利：《中国哲学五十年：1898—1949》，78～79 页。（O. Briere, S. J., *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898—1949*, Frederick A. Praeger, Publishers, New York, 1965, pp. 78—79）
- [32] 参见艾思奇：《哲学与生活》，1 页。我们需要注意，这里汉语“反映”一词不等于英语的“reflection”。这一词汇的汉语含有英语所没有的与具体意象和（或）实在事物共通的意思。
- [33] 参见上书，2 页。
- [34] 参见艾思奇：《相对和绝对》，见上书，2 页。
- [35] 王弼：《周易略例·明象》，上海，中华书局，1922。
- [36] 参见弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，31、32 页。
- [37] 同上书，40 页。
- [38] 天津古籍书店影印沙青岩《说文大字典》，卷五第 64 页。
- [39] 例如：“土地神主”、“社稷”、“大社”、“私社”、“社日”、“春社”、“结社”等等。参见《康熙字典》，839 页。
- [40] 汪荣宝、叶澜编：《新尔雅》，63 页。
- [41] 《中文大辞典》，第八卷，3762 页。
- [42] 例如：“察”、“操则存舍则亡”、“致爱则存”、“存莫彝”、“于中夜存”等等。参见《康熙字典》，278 页。
- [43] 参见高名凯、刘正琰：《现代汉语外来词研究》，143 页。
- [44] 《中文大辞典》，第八卷，520 页。
- [45] 毛泽东：《中国共产党在民族战争中的地位》，见《毛泽东选集》，2 版，第 2 卷，534 页，北京，人民出版社，1991。
- [46] 参见曾乐山：《马克思主义哲学中国化的历程》，214 页。
- [47] 参见艾思奇：《哲学的现状和任务》，见《艾思奇文集》，第 1 卷，387 页。
- [48] 艾思奇：《关于形式论理学与辩证法》，见上书，420 页。
- [49] 曾乐山：《马克思主义哲学中国化的历程》，215 页。
- [50] 艾思奇：《抗战以来几种重要哲学思想评述》，见《艾思奇文集》，第 1 卷，556 页。
- [51] 艾思奇编：《哲学选辑》，449 页，延安，延安解放社，1939。
- [52] 艾思奇：《哲学研究提纲》，7 页，辰光书店，1940。

[53] 参见上书，16 页。

[54] 参见艾思奇编：《哲学选辑》，447 页。

[55] 参见弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，48 页。

[56] 参见上书，48、49 页。

[57] 这种情况，常让我想起与西方同学一起上哲学课的情景，当他们中的一些人非常热烈地争论“到底是坚持不杀人的原则，还是在强盗杀人时应该先把他杀死”的一类问题时，我只好坐在一边沉默不语。

[58] 参见《艾思奇文集》，第 1 卷，155、199 页。

[59] 同上书，200 页。

[60] 参见弗格尔：《艾思奇对中国马克思主义发展的贡献》，25 页。



第7章

毛泽东：中国“唯物辩证法”的形成与成熟

一、毛泽东阅读西方哲学

马克思主义唯物辩证法同中国传统“通变”哲学进行沟通，包含众多中国知识分子的工作和大量外国文献的翻译工程。最终结果是诞生了一个“中国式马克思主义”。它在毛泽东那里达到成熟。当我们回顾这个过程的时候，我们注意到，毛泽东 20 世纪 30 年代开始对哲学投入热忱和如饥似渴地阅读大量的著作，——当然，依靠的几乎完全是中文译本。他广泛地阅读马克思、恩格斯、列宁和斯大林的著作，对当时苏联和中国哲学家的一些著作，如米丁、西洛可夫、李达、艾思奇等等，给予特殊的关注。毛泽东的唯物辩证法观点其实应该最有可能受到实证主义和二元论的严重影响，因为就其知识来源而言，大部分来自俄国文献，而俄国文献充满了苏联正统马克思主义的公式和术语。可是相反，毛泽东认同的唯物辩证法的许多方面，都通过了中国传统的通变思维，他对唯物辩证法的解读，也都是使用中国典故和古汉语用语。在这方面，毛泽东的特色比瞿秋白和艾思奇更为强烈，也更为娴熟，原因是他对中国历史和哲学也更精通。他相信，唯物辩证法与古代中国传统思想的通变是相通的。这可以解释为什么毛泽东对外国的思想并没有生吞活剥地全盘接受。比如，他对斯大林的观点就是有很多批评的。在他看来，斯大林有许多“形而上学”的地方；斯大林不承认对立统一。^[1]对于唯物辩证法，毛泽东有自己的一套系统，这套系统是一个在变化和差异之间探求联系（或相通）的工程。他虽然使用的是马克思主义的词汇，但在理论上则将中国传统的通变思维发展成为了一个现代思想形态。

他的理论将传统通变思想发展到一个现代时代的新阶段，但用的是马克思主义的词汇。这个通变思维的新阶段，或称之为“中国版本的马克思主义”，其重要特征就在于：毛泽东不只是自己理论的“创作者”，而且也是自

己理论的“实践者”。换言之，他的思想清晰地指导了他的实践。这样，毛泽东的新版本的唯物辩证法就不局限于自己的思想，而是体现出中国马克思主义领域的一般理论风格。在这个意义上说，是毛泽东的思想规定了中国革命的形式并指导它走向胜利。

毛泽东版本的马克思主义贯穿着互系性思维（correlative thinking）。虽然他并不是从第二国际马克思主义者、列宁主义者和斯大林主义者的思路里将马克思“还原回来”，但是我们的确看到，在某些特定方面，毛泽东似乎与马克思更为接近。而且正因为如此，可以形成他们之间可能的“思想对话”。比如，马克思和毛泽东都不是恩格斯范畴里的唯物主义者；他们在“内在联系”上持有类似的观点。在伯特尔·欧尔曼看来，马克思的辩证法是一种内在关系哲学，不承认社会和自然宇宙之间有绝对的分隔。在这点上马克思与毛泽东是类似的。

毛泽东虽然早在1902年学习过英文^[2]，但在63岁才开始阅读英文版《共产党宣言》的时候，他仍不能顺利阅读外文的马克思主义文献。据林克的回忆，毛泽东1954年跟他学英文，但四年之后用英语回答外国来访者的问题仍有困难。但是毛泽东却能读《共产党宣言》、《哥达纲领批判》、《〈政治经济学批判〉序言》以及一些关于形式逻辑的英译本。有时从第一页直到最后一页，都作了详细的注。^[3]

毛泽东早在1920年就读过《共产党宣言》和考茨基的《阶级斗争》。1926年5月和9月，他在广州农民运动讲习所讲课时曾第一次引用列宁《国家与革命》中的语句。这比柯伯年1927年完成列宁这本书的第一个中文译本还要早。^[4]1932年4月，红军攻占当时福建省第二大城市漳州城，缴获了许多书籍，其中包括若干马列著作，有恩格斯的《反杜林论》，列宁的《社会民主党在民主革命中的两种策略》、《共产主义运动中的“左派”幼稚病》。据吴黎平和彭德怀的回忆，毛泽东在长征途中读了这三本书。^[5]在延安时期，毛泽东广泛阅读了大量马列著作。他那个时期读过的书，包括《资本论》、《社会主义从空想到科学的发展》、《列宁选集》、《国家与革命》、斯大林的《理论和策略》（收了《论列宁主义基础》、《论列宁主义的几个问题》）、《马克思、恩格斯、列宁和斯大林论艺术》，这些书至今还保存在毛泽东故居。

逢先知保留着一份1959年10月23日毛泽东外出前指名要带走的书目，大概有上百种。其中包括：《资本论》、《马克思恩格斯选集》、《工资、价格和利润》、《哥达纲领批判》、《政治经济学批判》、《反杜林论》、《自然辩证法》、《马恩通信集》、《列宁文选》、《二月革命到十月革命》、《无产阶级革命和叛徒考茨基》、《国家与革命》、《共产主义运动中的“左派”幼稚病》、《帝国主义

是资本主义的最高阶段》、《俄国资本主义的发展》、《进一步，退两步》、《怎么办？》、《什么是“人民之友”？》、《无政府主义还是社会主义》、《论列宁主义基础》、《论列宁主义的几个问题》、《联共（布）党史简明教程》、苏联《政治经济学（教科书）》、米丁的《辩证唯物论与历史唯物论》、河上肇的《政治经济学大纲》等。毛泽东还点名要了黑格尔、费尔巴哈及其他西方作者的著作。除此之外，所要书中还有十多种老子、荀子、韩非子、张载的书。^[6]

毛泽东读了很多列宁的书，特别喜欢他具有现实针对性的著作。1965年4月21日他在党的领导干部会议上曾经说：我是先学列宁的东西，后看马、恩的书。列宁的比较好懂。^[7]在列宁的著作中，毛泽东读的最多的是《社会民主党在民主革命中的两种策略》、《共产主义运动中的“左派”幼稚病》、《国家与革命》、《帝国主义是资本主义的最高阶段》和《哲学笔记》。毛泽东在延安学习过《唯物主义和经验批判主义》，认为它是马克思主义哲学的经典著作。50年代和60年代，他曾多次提起过这本书。1959年8月1日在庐山的中央常委会上，他说：“《唯物主义与经验批判主义》这本书，就是列宁批判马赫的，不容易读，然而必须读。”^[8]不过，毛泽东对这部著作的兴趣，并不是因为“唯物主义”、“实证主义”以及列宁的“反映论”这种哲学概念论战对他有什么吸引。与艾思奇一样，毛泽东根本想象不出“反映”会包含“思想与存在相分离”的含义。因而这样的问题对他来说也就不是什么问题了。毛泽东的哲学关注点毋宁说是“如何使列宁的反映论与周围发生的具体问题联系起来”。如果更确切地说，他关注的是当时一些人中存在的悲观情绪问题。毛泽东相信，出现这种现象，完全是由于这些人陷于抽象概念的思想方法，而使其思想和实际相脱离。他多次提到《唯物主义和经验批判主义》这本书，其目的在于对“唯心主义”（确切地说，就是思想与实际相脱离）和“由唯心主义导致的悲观主义”这两种倾向进行批评。^[9]

除了马克思主义之外的其他西方哲学，毛泽东也懂得很多。他青年时代就对西方思想有浓厚的兴趣。1919年下半年杜威到北京大学讲学时，正值毛泽东刚离开北京。但许多报刊对杜威讲演的实用主义、政治哲学、教育哲学等进行详细报道或连载。毛泽东追踪阅读这些报刊，对杜威的讲演录都详细加以研究。1920年，毛泽东直接听过杜威在北大作的“现代的三大哲学家”的讲演。1920年10月，毛泽东积极参加了杜威和罗素在湖南长沙讲演的筹备和接待工作，并被特聘为讲演大会的记录员。他奔走于各讲演会场之间，亲听了杜威和罗素的讲演，听完之后便立即与一些新民会会员展开详细的讨论。^[10]

早年毛泽东在哲学思想方面受蔡元培影响较大。他在对泡尔生《伦理学

原理》一书所作批语中的一些观点，也来自蔡元培编写的《哲学大纲》。而《哲学大纲》在编写时兼采了孔德的观点。蔡元培对尼采及柏格森哲学和美学思想的介绍，都给了毛泽东较深的影响。1914年到1918年，毛泽东在湖南第一师范学校就读期间还接触过黑格尔的思想。他读过《新青年》和其他杂志上介绍黑格尔（当时译为赫克尔）的有关著作，并在对马克思主义发生兴趣之后继续阅读黑格尔哲学著作。毛泽东和朋友们把讨论黑格尔哲学作为学习研究的一个重要内容。李维汉在毛泽东主办的湖南自修大学校刊《新时代》第一卷第二、三号上发表的《观念史观批评》，就较系统地评述过黑格尔唯心辩证法的得失。这篇文章的观点应该说凝结了他和毛泽东、蔡和森等人长期以来对黑格尔哲学“共同讨论、共同研究”的成果。毛泽东把马君武翻译的《赫克尔（黑格尔）一元论哲学》作为重要的研究著作，曾多次阅读并将此书推荐给别人。40年之后的1965年8月5日，他在会见外宾时还是强调黑格尔的书必须看。^[11]

毛泽东更多地涉猎西方哲学书籍是在延安时期和建国以后。他对西方哲学史，尤其是一些古典哲学著作很熟悉。当然，其中很多是从阅读马克思主义的书中学到的。毛泽东曾说，不读唯心主义的书、形而上学的书，就不懂得唯物主义和辩证法。1932年他读了德波林的《欧洲哲学史》。1965年一次会见外宾时，毛泽东说他读过苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的书。他看重费尔巴哈这第一个看透神是人的思想意识之反映的人，并强调“他的书必须看”。毛泽东对古希腊哲学和以康德、黑格尔、费尔巴哈为代表的德国古典哲学，更是熟悉一些。这两段时期恰是西方哲学发展史上的两次高峰。^[12]

毛泽东从来不将哲学看成只是经院圈子的象牙塔，从不为哲学而哲学。在他身边的人，特别是在30年代，都看到他对哲学的执著。斯诺1936年对毛泽东的采访记录说：“毛泽东是个认真研究哲学的人。我有一阵子每天晚上都去见他，向他采访共产党的历史。有一次，一个客人带了几本哲学新书来给他。于是毛泽东就要求我改期再谈。他花了三四夜的工夫专心读了这几本书，在这期间，他似乎是什么都不管了。”^[13]用毛泽东自己的话说，学习哲学的目的是掌握工具。在1939年的一封信中毛泽东写道：“我的工具不够，今年还只能作工具的研究，即研究哲学，列宁主义，而以哲学为主。”^[14]

其实，对于毛泽东获得的马克思主义知识，我们可以得出两点结论：第一，他所学的几乎都来自俄国文献；第二，所读的书也大都来自中文译本。在毛泽东故居还保留着的他在延安时期读过的书，虽然不多，有马克思、恩格斯、列宁和斯大林的书，还有苏联和中国30年代哲学家的作品。^[15]1936年11月至1937年4月，他多次读西洛可夫和爱森堡所著的《辩证法唯物论教

程》，是李达、雷仲坚 1932 年的中译本之 1935 年的第三版。该书当时被人们认为是在马克思和列宁著作的基础上，对辩证法唯物论作了系统说明的重要著作。毛泽东先后用毛笔、黑铅笔在书眉和空白处写下了近 12 000 字的批注，并且从头至尾作了圈点和勾画。^[16]对该书第三章“辩证法的根本法则”批注最多，最长的达 1 200 多字。这段最长的批注，阐述的是在矛盾主要方面和多个矛盾组成的过程中，要抓住主要矛盾的问题。这段长注，对李达后来的著作，例如《社会学大纲》，产生了很大影响。这些观点后来也反映在 1937 年毛泽东的“辩证唯物论（讲授提纲）”讲稿里。而这一讲稿构成了他后来著名的《矛盾论》、《实践论》的雏形。^[17]

毛泽东读米丁的《辩证唯物论与历史唯物论》上卷，是在 1937 年 7 月之前，该书由沈志远翻译，上卷出版于 1936 年 12 月。毛泽东在阅读时把重点放在认识论和辩证法，特别是矛盾问题的章节上，并留下了大量批注。^[18]1938 年 1 月至 3 月，毛泽东在繁忙的工作中每天读李达的《社会学大纲》，平均每天读 25 页多，在一个多月内读完全书。其中“唯物辩证法”等章节，毛泽东至少批读了两遍，共写了约 3 500 字的批注。^[19]

艾思奇的著作也是毛泽东 30 年代所读哲学著作中很重要的一部分，其中包括《思想方法论》、《哲学选辑》、“新哲学大纲”、《大众哲学》。其中《大众哲学》是他最喜欢的一部。《思想方法论》论述人类在改变世界中的不断进步，在延安很有影响。毛泽东的批注不多，但却对艾思奇的一个不恰当之处作了更正。^[20]我们发现《毛泽东哲学批注集》中有毛泽东对艾思奇《哲学选辑》出版两个月后所作的批注。^[21]《哲学选辑》1939 年 3 月在上海出版，同年 5 月延安的解放出版社也出版了这部著作。该书内容分别选自西洛可夫和爱森堡的《辩证法唯物论教程》、米丁的《辩证唯物论与历史唯物论》上册、李达的《社会学大纲》以及米丁等为《苏联大百科全书》编著的“辩证唯物论”词目（后以此为基础出版了《新哲学大纲》）。此外，该书还把斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》的译文和艾思奇的《研究提纲》作为附录。毛泽东对这本书十分重视，花了很多时间阅读了三遍，分别用黑铅笔、毛笔、红蓝铅笔留下了 3 200 多字的批注。^[22]

我没有找到材料确切说明毛泽东究竟何时阅读过米丁等编著的《苏联大百科全书》的词目“辩证唯物论”；但后来这些词目由艾思奇和郑易里翻译，以“新哲学大纲”为书名出版。这本书认为，列宁的唯物辩证法是“帝国主义和无产阶级革命时代的唯物辩证法”，是列宁对马克思理论基本原理的发展，即辩证法、认识论和伦理学的统一性。该书还指出，列宁发展了辩证理论的反映论。列宁重视对立统一，将它看成唯物辩证法的中心问题和辩证法

的内核。毛泽东明显地读过这部著作，曾把《新哲学大纲》和《哲学选辑》其中的章节作为第六次党的代表大会学习文件。^[23]可作参考的是，弗格尔提出一种观点，他说1936年10月斯诺采访毛泽东时有一次被要求改期，原因是客人带了几本哲学新书来给他，也许《新哲学大纲》就是这“几本哲学新书”当中的一本。根据是1937年4月这本书已经印了第4版。^[24]另一处与毛泽东读《新哲学大纲》时间有关的资料是毛泽东1941年9月29日亲自起草以中央研究组组长、副组长名义给中央研究组及高级研究组人员写的一封信。信中推荐讲认识论、思想方法的书，其中就有“艾译《新哲学大纲》第八章‘认识的过程’”。^[25]这些应该可以确定，毛泽东读过这本书。

毛泽东还读过艾思奇的《大众哲学》，并几次提起此书，特别是从马克思主义哲学通俗化的角度关注此书。他曾经在1936年10月22日写信给当时在西安的叶剑英和刘鼎，说“要买一批通俗的社会科学自然科学及哲学书”，“要经过选择真正是通俗的而又有价值的（例如艾思奇的《大众哲学》，柳湜的《街头讲话》之类）”。1941年1月31日他给当时在苏联的两个儿子去信，并给他们和同他们在一起的“各小同志”送去一批文学、历史、哲学书，其中就有《大众哲学》。^[26]此外，毛泽东还喜欢艾思奇的《哲学与生活》。该书于1937年4月出版，收入了七篇反驳叶青的文章。其中有一长篇是回应叶青对《哲学讲话》的批评。^[27]如前所述，毛泽东读《哲学与生活》时产生哲学共鸣，写下了19页的“艾著《哲学与生活》摘录”。

毛泽东的批注反映了他正阅读的书中的段落内容在他思想上引起的反应。他的批注有的是对某一观点的重申，有的是对关键观点的强调，有的是对段落内容的小结，有的是结论性的点题，还有的是对所阅读书中观点的进一步发挥。同时也包括对段落内容表示的怀疑、提出的问题和表达的自己的观点。他在批注里发表的许多看法和观点，在正式出版著作中是不多见的。当然，他对中国版本马克思主义哲学的发展远不只我们在本节所提到的资料。他所作过批注的著作只是他所阅读过文献之中很少的一部分，更多的资料可能在战争和革命年代已经散失。毛泽东在延安时期对哲学的热爱，应当看作是他从青年时期就执著于哲学的一种延续。他的哲学研究甚至到1949年建国后不仅没有中断，而是更有了新的发展。

二、毛泽东之“通变”思想的根源

毛泽东对马克思主义唯物辩证法是通过运用许多古代汉语典故和用语而解读的。如果将中国古代文化看成是一种深厚的“通变”思想根源，该不是

很难理解的事情。黎永泰指出，毛泽东 16 岁以前几乎没有接触过什么西方文化。在那之前，他所学过的是四书五经（即《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》和《诗经》、《书经》、《易经》、《礼记》、《春秋》）。他曾“很相信孔夫子”。^[28]汪澍白、张慎恒认为，在中国的文化遗产中，他最熟悉的莫过于孔孟之书。^[29]而且，毛泽东从来没有中断学习古代中国哲学，尤其是先秦儒家、道家、宋明理学，尽管自 20 年代他在新文化运动中受到西方思想很大的影响。

黎永泰说，毛泽东尤其对中国传统辩证思想有浓厚的兴趣。他深谙孔子、孟子、老子、庄子、荀子、墨子、屈原、司马迁、朱熹、张载、王夫之等人的古代辩证法，最后形成了他自己早年的辩证思想并将其运用在自己思想方法和写作之中。不过，他对古代思想的汲取，不采取僵化的形式。^[30]深受中国古代思想的熏陶，毛泽东形成的宇宙观带有强烈的通变特点。第一，通。在他眼里，“万象之众，息息相通”。也就是说，自然世界为天地人融通的一体，或者说一种不断的连续贯通自然和人类，因此宇宙是个动态的过程。他在 1917 年 8 月 23 日给黎锦熙的信中说：“天下之生民各为宇宙之一体。”^[31]第二，变。从他 1913 年 10 月和 12 月写的《讲堂录》可以知道，毛泽东认为，“天下万事，万变不穷”；“如水益深，如火益热，以运之而已矣”。他明确肯定运动变化是一切事物的属性，具有普遍和绝对的意义。他对泡尔生《伦理学原理》一书所作批语指出，自然世界“变化万殊”。不存在什么不运动、不变化的绝对静止的事物。人的思想、人的身体都在变化，“吾人有好变化，好奇之心。人不能有俄顷不变化者”。他肯定人类和万物一样也处在不息的变易之中，“人之生盖日日变易者”。人类是一种“动的生活”，“天地盖唯有动而已”。^[32]

毛泽东深厚的“通变”思想根源可以从两个并行不悖的方面看：一方面，他的思维方式造成了他对马克思主义文献的“通变”解读；另一方面，他将古代思想也作为“唯物辩证法”看待。他称赞墨子是“古代辩证唯物论大家”。他在 1939 年 2 月 1 日“致陈伯达”的信中，赞扬陈伯达立了“一大功劳”，“在中国找出赫拉克利特来了”。陈伯达写了一篇《墨子哲学思想》。毛泽东看了之后建议将题目改为“古代辩证唯物论大家——墨子的哲学思想”或“墨子的唯物哲学”。他还用“辩证唯物论”的概念解释墨子，提出墨子的“两而无偏”与儒家的“执两用中”指的是一种相对稳定的“质”。毛泽东说：



一个质有两个方面，但在一个过程中的质有一方面是主要的，是相对安定的，必须有所偏，必须偏于这方面，所谓一定的质，或一个质，就

是指的这方面，这就是质，否则否定了质。所以墨说“无偏”是不要向左与右的异质偏，不是不要向一个质的两方面之一方面偏（其实这不是偏，恰是正），如果墨家是唯物辩证论的话，便应作如此解。^[33]

陶冶了毛泽东通变思维、来自古代哲学之中起到很大作用的，还有老子。毛泽东20岁时已然熟读老子的著作。在他的《讲堂录》中，我们发现了恐怕是毛泽东最早的一次对老子著作的抄录。这段是：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”这句话出自《道德经》第七十八章。1917年暑期毛泽东和同学萧子生一道“游学”时，在宁乡境内拜访了隐居的刘翰林。在谈话中，说到《老子》和《庄子》。问答中，毛泽东说我们读过《十三经》，也读过《老子》和《庄子》。还说“最好的《老子》注是王弼作的，最好的《庄子》注是郭象作的”^[34]。毛泽东批注泡尔生的《伦理学原理》道：“吾知一人大同之境，亦必生出许出[多]竞争抵抗之波澜来，而不能安处于大同之境矣。是故老庄绝圣弃智、老死不相往来之社会，徒为理想之社会而已。”^[35]这是对《老子》第十九章和第八十章的概括。

我们已经提及，毛泽东为1959年10月23日准备外出时开了一个包括上百种图书的书单。其中不仅有许多马列著作，还有十多种老子、荀子、韩非子和张载的书。^[36]毛泽东说老子的是“朴素辩证法”，即有关对立统一和矛盾相互转化的论述。他在《关于正确处理人民内矛盾的问题》里就以“祸福相依相伏”的通变思维，强调事物矛盾互相转化的观点。他说：我们必须学会全面地看问题，不但要看到事物的正面，也要看到它的反面。在一定的条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果。老子在两千多年以前就说过：“祸兮福所倚，福兮祸所伏”。^[37]矛盾是互相转化的，老子很强调“以退为进，以静制动，以柔克刚，以弱胜强”。毛泽东深受老子“辩证法”的影响，经常引用他的话阐述自己的辩证观点。在《中国革命战争的战略问题》里，他引用《老子》第三十六章“将欲废之，必固兴之；将欲取之，必先与之”的策略说明要改变敌我强弱力量对比，可实行战略退却，暂时放弃一些土地和城池的战略。其实，这样的例子在他的著作中举不胜举。

毛泽东20岁以前还读了《庄子》，读得很熟。陈晋说，毛泽东在他1913年至1965年的著作和言论中时常援引庄子的话。^[38]尤其是，我们发现他的《讲堂录》里有多段抄录《庄子》原著的读书笔记，其中有《庄子》里著名的“浑沌”故事：南方之帝曰倏，北方之帝曰忽。中央之帝曰浑沌。倏与忽相遇于浑沌之地。浑沌待之甚厚，倏与忽谋所以报之，曰：“人皆有七窍，以视听

食息，彼独无有，尝试凿之？”日凿一窍，七日而浑沌死。^[39]

此外，毛泽东认为屈原、柳宗元、刘禹锡是“了不起的唯物主义”。屈原写过《天问》，提出了170多个问题，对涉及天地的形成和结构、对许多既成传说和信念，表示出大胆的怀疑和驳难。毛泽东看到了“唯物主义”，他说：“《天问》了不起，几千年以前，提出各种问题，关于宇宙，关于历史。”过了一千年之后，柳宗元写了《天对》和《天说》，批驳了各种将自然界神化的传说和神灵创始的谬论，主张天地未形成以前，宇宙间只存在着一种叫做“元气”的原始物质；宇宙是无限的；天地万物是由宇宙间阴阳两种元气的变化产生的。在毛泽东看来，这些观点不但是唯物论的，而且还包含着朴素的辩证法。毛泽东多次提到过柳宗元，认为他具有唯物主义和朴素辩证法。毛泽东推崇说：“过了一千年才有柳宗元，写《天对》，胆子更大”。毛泽东说：“柳宗元是一位唯物主义哲学家，见之于他的《天论》，这篇哲学论著提出了‘天与人交相胜’的论点，反对天命论。刘禹锡发展了这种唯物主义。”其实在这三位古代唯物主义人物之中，他尤其推崇的是刘禹锡，因为他的《天论》论述了天的物质性、天与人的关系和天命论之思想根源三大问题。他提出“天非务胜乎人”和“人诚务胜乎天”的观点。在这点上，毛泽东认为他发展了柳宗元的唯物主义。^[40]

毛泽东尽管“不那么喜欢孔夫子”，但他在孔子身上也找到了“辩证法因素”。他在1939年2月22日给张闻天的一封信中提到，陈伯达的《孔子的哲学思想》在孔子“认识论上的基本的形而上学之外”没有明白指出他的“辩证法的许多因素，例如孔子对名与实、文与质、言与行等等关系的说明”。这些关系在孔子思维上都是互系或共通意识。还有他的“逝者如斯夫！不舍昼夜”，表达了辩证思想的自然观。^[41]“能动性”是毛泽东最喜欢的一个观念，一般认为这个观念是从俄文马克思主义文献中来的。在《新民主主义论》里，他在讲到马克思说的“不是人们的意识决定人们的存在，而是人们的社会存在决定人们的意识”和“从来的哲学家只是各式各样地说明世界，但是重要的乃在于改造世界”之后，接着说：“这是自有人类历史以来第一次正确地解决意识和存在关系问题的科学的规定，而为后来列宁所深刻地发挥了的能动的革命的反映论之基本的观点。我们讨论中国文化问题，不能忘记这个基本观点。”^[42]1936年11月至1937年4月间，毛泽东读西洛可夫和爱森堡的《辩证法唯物论教程》时，在“我们不要以为我们的认识是被动地反映现实，不要以为我们的认识像照相机那样，无条件地摄映在自己眼界中的一切对象。人类的认识，是当作一个动因被包含在多方面的社会的实践之中的能动的过程。在生产和阶级斗争中，人类的认识，表现为能动的起作用的动因，参加

于世界的改造”这一段的“能动的过程”下面画了两条线，而且对这段话写了“反映^[43]不是被动的摄取对象，而是一个能动的过程。在生产和阶级斗争中，认识是能动的因素，起着改造世界的作用”^[43]的批注。1939年毛泽东在读艾思奇的《哲学选辑》时，在“〔伯恩斯坦〕对于唯物辩证法的修正，是向着唯物辩证法最重要的方面——能动性、革命性——实行的。……不去提高无产阶级斗争中的能动性与热情，反而鼓吹变革资本主义现实之不可能”一段中“最重要的方面”、第一个“能动性”下面画了三条线；在第二个“能动性”下面画了一条，在“不可能”下面画了三条。这里他在第一个“能动性”处的批注是“最重要的方面是能动性”；在第二个“能动性”处的批注是“提高中国人民的能动性、热情，鼓吹变革现实的中国是可能的”。^[44]

陈晋指出，“注重人的能动性的发挥，是毛泽东哲学思想的一个重要特点”。在1936年的《中国革命战争的战略问题》和1938年的《论持久战》两部重要著作中，毛泽东都坚持依据唯物辩证法，在客观条件许可的范围内，充分发挥主观能动作用。^[45]

毛泽东的“能动性”观念果真出自俄国文献吗？曾乐山认为，这个观念来自《孙子兵法》的“能为”观念，《孙子兵法》里面有丰富的辩证法思想。可以说整个《孙子兵法》强调的都是“能为”，它既要求从客观实际出发，又要求指挥员充分发挥主观能动性。^[46]“能为”的精神典型体现在《地形篇》的最后四句话中：“知己知彼，胜乃不殆；知地知天，胜乃可全。”“能为”意谓既要掌握自然条件，又要了解敌我双方在政治、经济、军事等方面力量的对比。毛泽东高度评价孙子“知己知彼，百战不殆”的论断。他曾警告说“我们不要看轻这句话”。毛泽东认为，“思想等等是主观的东西，做或行动时主观见之于客观事实的东西，都是人类特殊的能动性。这种能动性，我们名之曰‘自觉的能动性’，是人之所以区别于物的特点”。这样，毛泽东对孙子的“能为”思想有了高度深刻的哲学分析。他指明，指导战争的人们不能超越客观条件许可的限度期求战争的胜利，然而可以而且必须在客观条件的限度之内，能动地争取战争的胜利。^[47]可是这里我们不应当忘记的是，《孙子兵法》的能为和毛泽东的“能动性”与俄文马克思文献的“active role”或《毛泽东选集》英文译本将“能动”译为“dynamic”所表达的含义有深刻的差异。因为“能为”和“能动性”是深深植根于“通变”思维的，“通变”意识的宇宙观是充满互系性的，自然条件与人类活动是相通的。孙子和毛泽东其实所强调的是具体时间、特定自然条件、和谐的人类关系的适宜、适中、时中，也即所谓“天时、地利、人和”。这是与西方结构的哲学二元割裂思维所不

同的。

除了“辩证”、“对立统一”、“相反相成”外，毛泽东表达“dialectic”还有其他用语，例如“矛盾”、“一分为二”、“两点论”等。这些用语全是从论述“通变”的古代文献中来的。先秦思想家韩非首先使用“矛”与“盾”比喻事物或想法的自相抵触、互相排斥、自相矛盾、不能自圆其说等义。当西方辩证法初渐中国时，许多学者将矛盾和“contradiction”等同看待。毛泽东在对辩证唯物论的解读中也采用了“矛盾”作类比，特别是在阐述“对立统一”法则的时候。他为他论述对立统一关系的著名论著取名为《矛盾论》。60年代，毛泽东经常用“一分为二”的说法指辩证法。这一说法第一次出现也是在古代文献《易经》之中，例如“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，还有“分而为二以象两，挂一以象三”。宋代理学思想家邵雍将这一段发挥为“太极一也，不动生二，二则神也，神生数，数生象，象生器”^[48]。更有最著名理学思想家朱熹针对此段概括道：“此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔。”^[49]毛泽东在解读马克思主义文献的“对立统一”时，用的是从《易经》、邵雍和朱熹的著作这样的古代文献里继承下来的观念（即“通变”思维）。

至于“两点论”，毛泽东自己说是从《易经》上来的。前面我们曾分析了“一阴一阳之谓道”和“刚柔相推而生变化”。对毛泽东来说，这两个类比描述了什么是“唯物辩证法”，也即运动变化的普遍性和对立统一为发展过程。“刚一柔”、“阴一阳”是对事物发展源泉之意义具有实用性的类比。他肯定了《易经》中的对立统一思想，指出：中国古人说“一阴一阳之谓道”。不能只有阴没有阳，或者只有阳没有阴。这是古代的两点论。^[50]

三、唯物辩证法：循求相通

我们上面说明了即使毛泽东对唯物辩证法的了解，全部来源于俄文文献（不过全部是中文翻译），以此来判断他的唯物辩证法受到正统马克思主义实证主义和二元主义的染指，也是站不住脚的。这是因为，毛泽东是通过“通变”思想并用古汉语来解读马克思思想的。在这点上，施拉姆是正确的。他说：毛泽东的辩证法深深刻有道家和其他传统中国思想学派的烙印。^[51]但是，施拉姆没能看到道家和其他传统中国思想学派共有的“通变”方面。“通变”将世界哲学化，将它作为自然，“通”贯穿着“变”来看待。施拉姆不能指出，毛泽东对马克思主义辩证法理解的那种差别，是“对立统一”，对立统一表明的是两偶对方面的相通；质与量的互相转化，否定之

否定的根本模式，不过是以两偶对事物的相通和互系为根本。例如，毛泽东在说明“否定”概念时曾使用过两个很有意思的类比，一个来自《易经》，一个来自《南宫词纪》。^[52]毛泽东在西洛可夫和爱森堡引用列宁“如果，我把麦粒磨碎了，或把昆虫踏死，我诚然完成了否定之第一个行为，但第二个行为却成为不可能”的话处，加了“完全否定，乾坤或几乎息”的批注。^[53]“乾坤或几乎息”来自《易经·系辞上》，原句是：“乾坤其易之缊邪。乾坤成列，而易立于其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”^[54]在西洛可夫和爱森堡说“否定同时是肯定，‘死灭’同时是保存”，“辩证法的否定是过程的发展中之一动因，一方面表示为‘扬弃’，即表现为旧事物的克服。他方面，把旧事物当作附属的动因而保存着”的地方，他的批注是：哥哥身上有妹妹，妹妹身上有哥哥。^[55]毛泽东这个类比来自《南宫词纪》中的《锁南枝》，原文是：傻傻角，我的哥！和块黄泥儿捏咱两个。捏一个儿你，捏一个儿我，捏得来一似活托：捏得来同床歇卧。将泥人儿摔破，着水儿重活过，再捏一个你，再捏一个我：哥哥身上也有妹妹，妹妹身上也有哥哥。^[56]毛泽东解读“否定”这一概念在这里所用的这两个类比的功能作用，是要表达互系性和相通性。很清楚，他要表达的不是分离，不是一刀两断，而是前行的东西中间包含后来的东西，后来的东西中间包含先行的东西^[57]，说的是二者之间的“相通”。

毛泽东提出，否定之否定的发展过程（或用我现在的话说，其相通性）不是不相干的两规律性人工的机械的衔接（be imposed externally）。^[58]正如陈晋所评论的，“毛泽东很恰当地借用了《周易》和《南宫词纪》中的话来说明辩证否定的含义，耐人寻味”。“重视新事物对旧事物否定是一种扬弃，既是否定，又有继承，是毛泽东思想方法的重要特点。”^[59]不过更恰当地说，在毛泽东这里，“扬弃”、“否定”、“继承”还是一种内在包含和互通。陈晋分析说：“我们可以看到，他理解和掌握了唯物辩证法关于否定的精神实质，他又是结合中国传统文化和中国革命的实际来理解唯物辩证法的否定观的——这是毛泽东的思想特色。”^[60]陈晋的评论和分析本身其实也表明，不仅是毛泽东，而且包括很多中国知识分子，都有将唯物辩证法理解为这种通变风格的思维倾向。

不仅如此，在阐述内部矛盾与外部矛盾的问题上，毛泽东也采用了无数的古代汉语用语，以说明事物之内部变化与外界条件的互通性。他说，“‘物必先腐也，然而（后）虫生之，人必先疑也，然后谗入之’。‘非战之罪，乃天亡我’的说法是错误的”^[61]；“流水不腐，非流水腐；户枢不蠹，非户枢蠹。物之本身情况如何，是第一原因”^[62]；“内省不疚，夫何忧何惧”^[63]。这样的

例子数不胜数，关于毛泽东是如何以不同方式解读马克思主义，体现“通变”思维的，真可以写一本庞大的专著。毛泽东的中心注意力在于解读和发现“唯物辩证法”关于互系性和互通性的论说。或者说，不管关系的说法在哪里出现，他都会将它作为互系和相通理解。他自己也说：“辩证法研究这许多，就是对立的同一性或相互渗透。”^[64]这里虽然“同一性”和“渗透”都是马克思主义词汇，但是它们作为西语“identity”和“penetrating”的汉译，已经失去了西方的语言结构与思维结构，失去了那个潜在结构上的、彼此相互外在、独立存在的二重主体，而变成了汉语词句表达的二者相通或互相依存的思维意识。而在毛泽东看来，这样的“二分思维”恰恰是反辩证法的，应当加以拒绝。^[65]

在阅读西洛可夫和爱森堡的“资本主义的现实以及阶级斗争的发展使得普罗列达里亚〔无产阶级〕感到有在其内的联结上，在其全体性上去认识各个现象的必要”这一句时，为了加重强调，毛泽东在“在其内的联结上，在其全体性上”下面画了两条直线和两条波浪线，并在书页下边写道：“理性认识：全体、本质、内的联系”。他的批语是，从整体角度看各个现象的本质为内部联系性的，这是理性认识。^[66]我们注意到，“联结”在毛泽东笔下变成了“联系”，“联结”是两个东西分开在先，来到一起有了“联系”、成为一个东西，所以，“联系”更具有相通的思维意识。其实，在毛泽东的思维意识当中，很明显“联系”即谓互通，而“全体”则是充满联系的域境。所以，在“他们〔德波林派〕不把认识论和辩证法相联结，而独立地去研究”一句旁边，毛泽东的批注是“不是将二者联结，而是并非二个东西，只是一个东西”^[67]。很有意义的是，我们发现沈志远将恩格斯的“the interpenetrating of the opposites”（对立的互相渗透）译成“对立体相互贯通”^[68]。而毛泽东在“失去了生产手段的劳工阶级，替购买他底劳动力的资产阶级创造剩余价值，和占有生产手段的资产阶级底剥削劳动力——这是一个统一的过程……同时，这个统一（一致）‘相互贯通’底有条件性也是很明显”一段批下了“此处说相互贯通较具体”^[69]。

唯物辩证法到底讲的是什么？对于毛泽东来说，说到底唯物辩证法就是讲“相通”或“统一”的。他反复申明，辩证法的核心是对立统一，或者说对立的相通。他说“其他范畴如质量互变、否定之否定、联系、发展……等等，都可以在核心规律中予以说明”^[70]。他还说“旧哲学传下来的几个规律并列的方法不妥，这在列宁已基（本）上解决了……至于各种范畴（可以有十几种），都要以事物的矛盾对立统一去说明”^[71]。

包括施拉姆在内，许多学者都承认，毛泽东对辩证科学的最大贡献是发

展了“主要矛盾”和“主要矛盾方面”的概念。^[72]其实，这两个概念都意味着寻求“相通性”。我们在《矛盾论》中读到：



任何过程如果有多数矛盾存在的话，其中必定有一种是主要的，起着领导的、决定的作用，其他则处于次要和服从的地位。因此，研究任何过程，如果是存在着两个以上矛盾的复杂过程的话，就要用全力找出它的主要矛盾。捉住了这个主要矛盾，一切问题就迎刃而解了。^[73]

矛盾着的两方面中，必有一方面是主要的，他方面是次要的。其主要的方面，即所谓矛盾起主导作用的方面。事物的性质，主要地是由取得支配地位的矛盾的主要方面所规定的。^[74]

这两段话，我们如果看它们的英文译文，是相当令人误解的。因为汉语“领导的、决定的作用”、“次要和服从的地位”、“决定的”和“支配地位”等语，其英文译文则是“leading and decisive role”、“secondary and subordinate position”、“is determined”、“dominant position”，这样极容易把人们引到“什么决定什么”的旧哲学思维框架之中去。而只要进入这个旧哲学问题的思维，那么，其逻辑似乎就必然是：既然主要矛盾和主要矛盾方面是决定性的，那么，它们就可以独立于被决定矛盾和被决定矛盾方面而取得超然地位，似乎在决定者和被决定者之间存在的是一个单一因果秩序，它将决定一方和被决定一方截然地隔离。从而，它们的关系就可以简化为“只要这样，就会那样”。于是因果简约主义和简单决定主义的问题就出来了。

但是这并不是毛泽东的思想！恰恰相反，从“通变”的思维意识出发，毛泽东的“主要矛盾”和“主要矛盾方面”概念，是指一个贯通过程的“决定方面”和“非决定方面”之间的互系性。我们不如更为恰当地说，“主要矛盾”是一个具体境域中的互系关系的中心点。讲“领导的、决定的作用”、“次要和服从的地位”、“决定的”和“支配地位”是在一个充满模糊的关系、存在变化动能的境域中，确认互系关系的中心点。“抓住主要矛盾”依靠的是对中心点与境域之间互系相通情况的考量。此外，与此相关的一点需要强调，即其“主要矛盾”和其他诸因素，作为中心点和境域的关系和一贯过程，不是最终的不变的固定或决定。这里“决定方面”与“被决定方面”不是一个二元对立范畴；对“主要矛盾”来说，不过更是个具体环境、适当情势和适逢时间的问题。

另外，“主要矛盾”与其“互系境域”之关系，不是建立在假设的“质

相”(essences)或由对种属关系所作出规定的“自然种类”(“natural kinds” defining membership)之上的。这种假设尤其对主要矛盾的主要方面来说,是不对的。在毛泽东看来,“主要矛盾方面”与它的“其他方面”不过是又一个“矛—盾”式的偶对类比,将一方称之为“主要”、“起领导的、决定的作用”和“支配地位”,而将另一方称为“次要、服从的”,毛泽东是为了要明确表示构成一事物的“质”(或“正”)的一方面其所处的“适时”或“适中”条件。至于说“主要的”、“领导的”、“支配的地位”这些词汇,它们也是作为一种“通变”的类比关系而被采用的;它们并不含其英语词汇所有的那种思维蕴涵;或许更恰当地说,它们的蕴涵更是“正”、“适时”或“适中”。这正是毛泽东1939年2月针对陈伯达《孔子哲学思想》讲“中庸”问题时的同一论点。毛泽东说:“墨家的‘欲正权利,恶正权害’、‘两而无偏’、‘正而不可摇’,与儒家的‘执两用中’、‘择乎中庸服膺勿失’、‘中立不倚’、‘至死不变’是一个意思,都是肯定质的安定性”^[75]。在同一封信中,毛泽东接下来,一个质有两方面,但在一个过程中的质有一方面是主要的,是相对安定的,必须要有所偏,必须偏于这方面。两而无偏,恰恰是墨子看到“一个质”(毛泽东在此三字下加了重点符号)之含有不同的两方面,不是不向任何一方面偏向。所谓一定的质,或一个质,就是指的这方面。这才是“正”。所以墨说“无偏”,是不要向左与右的异质偏,不是不要向一个质的两方面之一方面偏。是在这里,我们发现毛泽东所说的“主要”、“起领导的、决定的作用”和“支配地位”,确切地说,是由“偏”和(或)“正”来确定的。而“偏”和“正”完全依赖偶对双方的相通。

毛泽东最感兴趣的偶对双方的一个重要相通,是理论、实践通过应用的相通(用马克思主义的立场观点指导革命);与此相关的还有许多对相通性的循求,如动机与效果、思想与实际、知与行、联系群众、有的放矢、实事求是、改造世界和改造世界观、能动反映论等等。其实,这些循求都是与“通变”相关,即将人看成是与宇宙或世界相通的。

西方人观察到的常常是一个与人的主观相矛盾的物质世界。但是通变思维意识告诉我们的,是知和行、经验和认识,以及诸如此类的人类主观活动是同样在变化中贯通的,而且这些被认为也是与充满互系关系的宇宙相通的。这样的共通要求人不仅必须通晓变化,而且要在实际环境中根据相通的原则行事,影响于变化,同时改变自己。以此种“通变”观点看问题,人类不将自己看作是与自然隔绝的、独立的,不将自己的主观看作是与物质世界二元对立的。人类在使自己与物质宇宙共通的努力中,其认识和实践是与宇宙的变化在一条道路上的,不会误入歧途。通过不断的和多样性的调整,人在事

业上就可获得成功。这样一种“通变”风格的思路，深深地扎根于中国传统之中，形成一种中国式的“逻辑”。正是在这样的一种“东方式逻辑”的框架中，毛泽东倾向于“马克思主义”必须变成与“中国具体特点”相通的东西；马列主义之所以有力量，就在于它与不同国家具体革命实践的“相通”性。用毛泽东的原话说就是：“马克思主义必须和我国具体特点相结合……马克思列宁主义的伟大力量就在于是和各个国家具体的革命实践相联系的”^[76]。

在毛泽东看来，实践思想与实际情况的相通，实践将成为关键，实践本身就是“相通”。“实践贯串着我们认识的全路程。”^[77]他甚至提出“先行后知。”^[78]他认为“读书是学习，使用也是学习，而且是更重要的学习……常常不是先学好了再干，而是干起来再学习，干就是学习”^[79]。当然，实践更表现人类能动的特点；如果实践确实是作为与实际情况的相通进行的，那么，它一定会使思想和物质世界实现相通。如果实践偏离了通道，那么，它必然是不通，必然以失败告终。况且，人有能力在失败中学习，能够调整自己不偏离或逐步更接近通道，把自己作为通体而实现自己。正是这个意义上，毛泽东高度重视实践，提倡“失败是成功之母”。

西方许多中国问题专家，包括施拉姆在内，都将毛泽东看成一个“唯意志主义者”。可是这些专家似乎都忘记了，毛泽东从来不认为人可以任意地做他想做的事情。从通变的观点看，恰恰相反，毛泽东真正说的是：如果人偏离了与实际情况的“相通”之“道”，将一事无成。毛泽东看上去在人的主观能动作用上加了很重的砝码，但事实上他是让“人”在其所处的关系情境中成为“互系关系”的焦点。在这样的一种立场上，毛泽东是很坚持“能动反映论”或“充分发挥主观能动作用”观点的。众所周知，在《新民主主义论》中，毛泽东提到了列宁的“能动反映论”，他在中国境域中发展了它。毛泽东在许多情况下都强调“主观能动性”，以至于最后使它成为大众的普通语言。其实这也正是毛泽东循求思想与实际“相通”之努力的关键所在。毛泽东的观点是，“思想”与“物质世界”不是二元对立的，而更是思想作为互系境域的中心与实际情况的相通；然而这种相通不是自发的，不能自动反映到思想里来，得以“互系情境”为中介。另外，实现这种“相通”不是自发的，而是需要“人”能动地去认识的。如果它是自发的，不需要“人”能动地去认识，那么，就又是个二元对立，因为相通是互系的，不是单方面的。所以人思想的能动作用，正是相通意义之所在。只有在人的方面，实践（包括思维）作为能动的作用充分认识了互系域境与其中心的相通，才会出现实在的相通。否则只会有隔离、无联系，或如毛泽东所批评的：形而上学、主观主义、片面性。

理论与实践的“相通”在于应用，或者说，所谓“相通”就是运用马克

思主义的理论和方法指导实践。应用是来自人方面的能动作用，要求对具体环境和恰当时机进行全面考量。因此，毛泽东倡导要研究民族的历史，研究当前运动的情况和趋势，要学习历史的遗产，包括“从孔夫子到孙中山”^[80]。毛泽东关于人的能动作用与实际环境相通的一个著名说法（一个实用性类比）就是“箭和靶”。他说，马克思列宁主义和中国革命的关系，就是箭和靶的关系。马克思列宁主义之箭必须用来去射中国革命之的。^[81]

“实事求是”是又一个毛泽东关于学习与实际情况“相通”的重要表达。许多人认为这是毛泽东思想的精髓^[82]，但这一思想早在中国汉代古籍就已出现，历代思想家都指出在复杂和不断变化情形下，要注重实际情况与事物之间的“相通”。^[83]毛泽东的解释是：“实事”，就是客观存在着的一切事物，“是”就是客观事物的内部联系，即规律性，“求”就是我们去研究。^[84]毛泽东用马克思主义词汇解释古汉语成语，其内涵的通变意义非常清晰，“实事”就是“变化的事物”，“是”就是“成”，“求”则是“循求”。所以，整个成语的意思应该是：循求贯穿于变化的特定事物的成（或曰通）。毛泽东是用马克思主义的词语进行解释，诸如“客观存在”、“规律”、“研究”等听起来很像实证主义，而实际上，它是典型的“通变”思维，是对人的能动作用与实际情况相通的注重。

另外，毛泽东在谈及人与实际环境的相通以及循求相通的能动作用时，是用马克思主义“改变世界和改造人的世界观”的术语表达的。在阅读米丁等的《辩证唯物论与历史唯物论》上册时，毛泽东批注道，“哲学的研究不是为着满足好奇心，而是为改造世界”^[85]。在读西洛可夫和爱森堡的《辩证唯物论教程》第三版时，他批注道：“改变外界，同时又改变自己。”^[86]如果我们把毛泽东的这种表达换成“通变”的词汇，那么，在“行”之中，“人”（主观）与“实在环境”（客观）的相通，互向对方一贯而去，就十分明确了。这一问题成为毛泽东理论和哲学思考的一个最重要问题。他经常在不同场合谈这个观点，以至“改变世界和改造世界观”后来成为广泛使用的普通大众语言。其实，这个用马克思主义术语阐述的观点，正是传统“通变”观念一个具重大思想意义的现代阐述；于传统语言，则是：“人”不仅要“观变”通天下，而且对实际、对自己也要“化而裁之，推而行之”。

毛泽东曾反复地说过，“辩证法研究这许多，就是对立统一性或互相渗透”。我们完全有理由说，在马克思主义与中国及其传统相遇的历史条件下，这种“唯物辩证法”中国版本的出现及其在毛泽东思想中的最终成熟，显而易见地是关于“统一”、关于互系相通的，而不是讲二分的，讲割裂的。毛泽东站在通变哲学立场，针对马克思主义提出的“中国化”，是对马克思主义与中国特点的环境之间的互系与相通的循求。他的用马克思语言词汇表达的思想，

标志着中国传统“通变”思想进入了一个崭新、更有造诣的现代阶段。这个“唯物辩证法”中国版本的成熟，在于毛泽东不仅倡导了这个版本，而且这个版本本身，其产生和反复运用、发展的通变过程，成为对伟大社会变革的实践指导。毛泽东的“通变”现代新版本所具有的系统性和严整性，不仅使得它发展成为建构中国马克思主义一般理论的主流思维风格，而且还由于他所领导的革命，对整个中国现代史产生了深刻影响。

四、结论：毛泽东与正统马克思主义的分歧

毛泽东的“辩证法”不是恩格斯、列宁、斯大林、俄国文献唯物辩证法的照抄本，这是毋庸置疑的。而其实，毛泽东从“通变”哲学观点出发，对西方马克思主义者的“形而上学”作过许多批评。要对这许多批评的情况都作出研究分析，恐怕还要再写一本书。所以我这里只能举例说明若干情况。

首先，对恩格斯提出的辩证法的三个规律，毛泽东很早就明确表示有不同看法。他在批注和许多其他场合都曾指出，在辩证法这三个规律之中，对立统一是根本的。他提出，“辩证法”就是对立统一性或互相渗透。^[87]他1936年读西洛可夫和爱森堡的《辩证唯物论教程》时就写批注说：“辩证法的本质即对立的统一法则。”^[88]

1938年毛泽东对研究马克思主义唯物辩证法非常执著，但他在写《辩证法唯物论》（讲授提纲）时，只是提了一下恩格斯的辩证法三规律，而没有加以任何评论。^[89]但在中华人民共和国成立之后，他的这篇著作以《矛盾论》、《实践论》出版时，他把提到的恩格斯辩证法三规律的地方都删掉了。而且，他在再版一开头就指出，事物的矛盾法则，即对立统一的法则，是唯物辩证法的最根本的法则。^[90]1964年8月在与康生和陈伯达的一次谈话中，毛泽东最终对恩格斯的三个规律提出了批评：



恩格斯讲了三个范畴，我就不相信那两个范畴（对立统一是最基本的规律，质量互变是质和量的对立统一，否定之否定根本没有。）质量互变、否定之否定同对立统一规律平行的并列，这是三元论，不是一元论。最根本的是一个对立统一。没有什么否定之否定。肯定、否定、肯定、否定……事物发展，每一环节，既是肯定，又是否定。^[91]

在1965年12月的汉口会议上，毛泽东再次提起这个观点：



辩证法过去说是三大规律，斯大林说是四大规律。三大规律，一直讲到现在。我的意思是，辩证法只有一个基本规律，就是矛盾的规律。质和量，肯定和否定，现象和本质，内容和形式，偶然和必然，必然和自由、可能和现实，等等，都是对立的统一。哪里有平列的三个基本规律？^[92]

一些西方学者如魏菲德和施拉姆都很重视毛泽东的这些批评，并认为这是毛泽东对辩证法较传统看法的转变或修正。^[93]然而，如果我们考虑到毛泽东思维中的“通变”意识，就会清楚地看到，毛泽东对待辩证法的看法是一贯的，他的这个观点已经保留了很久，他反反复复地讲了许多次，“辩证法的本质是对立的统一”、“辩证法就是对立统一性或互相渗透”、“辩证法的核心是对立统一”等等，不曾发生过什么所谓的“转变或修正”。从“通变”的观点看问题，无论“阴—阳”还是“矛—盾”，在毛泽东这里，都是一个实用性类比，用来充分说明两个基本方面或偶对概念之间的相通或互系性。毛泽东的重点是在强调“互系性”上面。对“互系关系”（correlative relationships）作出偶对性的解释，需要对世界进行“境域化”阐释。它是这样一种意识：有许多互不相同、互相作为“彼此”的“焦点”或“视野”；它们是很多成偶作对、配合协同的“彼”和“此”。“境域化”阐释，总是从某一特殊场点出发，让视野朝着一个中心聚焦。关系的场域是不确定、不具超验秩序的。相反，它是由具体焦点构成，没有边界地带，对着外界开放，随时预备更多的包容。^[94]质和量的互相转化、否定之否定与通变意识不一样，不是讲差异变化之中的延续，而是相反，它的逻辑基础仍然囿于必然性和决定主义范畴。通变式思维没有这种东西，变化在通变的意义上不是简单加减原因造成的；变化不体现对否定的再否定。是在这个意义上，毛泽东声明：这两个规律根本不存在。

毛泽东用“肯定——否定”取代“否定——否定”，这是个根本的改变，因为“肯定——否定”更可以看作是一个事物的两个基本方面，或者相反性质的两个偶对概念，它们之间是不能严格划出界限的；二者之间也不是决定者与被动决定者，或者两个否定者之间的那种对立关系。如果说，事物发展过程的所有联结环节既是肯定又是否定，毛泽东实际说的是，在这二者之间不存在单一和单向的因果关系；是双方构成彼此的通体、互为中心焦点与境域

视野而已。对毛泽东来说，质与量、正面与反面、内容与形式、必然与自由、可能与现实，等等，所有这些范畴，都是可以用“矛”与“盾”的类比说清楚的；这些范畴都是烦琐哲学，说明不了问题，都不能充分地表达“通变”的意义。原因是，与“矛”和“盾”相比较，每个这样的范畴都是从一个特殊位置看问题，把关系的场域只当成一个中心焦点看待了。

毛泽东对斯大林的批评尤为明显。毛泽东认为斯大林的思想误区，就是不把事物看成是彼此相联系（通）的。在1957年1月对省委书记的讲话中，毛泽东明确对斯大林辩证法的四个特征的哲学缺陷提出了批评。他说：



斯大林讲马克思主义辩证法有四个基本特征。他第一条讲事物的联系，好像无缘无故什么东西都是联系的。究竟是什么东西联系呢？就是对立的两个侧面的联系。……他第四条讲事物的内在矛盾，又只讲对立面的斗争，不讲对立面的统一。^[95]

如果从“通变”角度看，毛泽东的批评是很好理解的。事物不是互相联结（interconnection），而是互相依赖（“interdependent”）的、互系的、在一个通体之上的（in a continuum）。说二偶对方面是互系的和相通的，是因为“矛盾”和“统一”都是“通”。斯大林辩证法的四个基本特征，其本质缺陷是丢掉了“通”，或者说，对他来说，所谓“内在联结”本质上仍然是“分离”。毛泽东还批评说：



斯大林有许多形而上学，并且教会许多人搞形而上学。……

苏联编的《简明哲学辞典》第四版关于同一性的一条，就反映了斯大林的观点。辞典里说：“象战争与和平、资产阶级与无产阶级、生与死等等现象不能是同一的，因为它们是根本对立和互相排斥的。”这就是说，这些根本对立的现象，没有马克思主义的同一性，它们只是互相排斥，不互相联结，不能在一定条件下互相转化。这种说法，是根本错误的。^[96]

中文“形而上学”虽然是英文“metaphysics”的翻译，但不是它的原意。在汉语中，“形而上学”是指任何看不到事物或事物的两对立面具有相通性的

观点。为了避免混乱，我们这里不使用“metaphysics”的原意。^[97]还有，对毛泽东来说，“同一性”作为“identity”的中文翻译，其实也是个表达“相通性”的词汇。而 identity 不是。“interconnected”的中文翻译则是“内在联结”，对毛泽东来讲也肯定是“互系”的意思。所以，毛泽东认为，根本的问题是斯大林看不到“相通”，因此他不是“辩证地”看问题。

毛泽东对斯大林辩证体系的摒弃可以从 1965 年他对李达《马克思主义哲学大纲》的批注中看得更清楚。毛泽东再度重申“辩证法的核心是对立统一规律”的观点，认为“其他范畴如质量互变、否定之否定、联系、发展……等等，都可以在核心规律中予以说明”。毛泽东告诉李达：“不必抄斯大林。”^[98]

与中国其他许多马克思主义哲学的倡导者一样，毛泽东对上层建筑和经济基础究竟谁决定谁的问题，从来没有发生过什么疑问。对他来说，这不过是另一个“通变”哲学的作偶成对的两基本方面的问题而已。如同众多偶对关系一样，“上层建筑”和“经济基础”之间没有绝对的决定与被决定的关系；它们之间不是单线、单向的因果关系，而是互系的、互相依赖的、互相决定的、互为通体的关系。将“经济基础”作为决定的方面，不是说“经济基础”与“上层建筑”是二元对立，“经济基础”可以脱离“上层建筑”而独立存在。在毛泽东看来，不能将“上层建筑”约简化为一个被“经济基础”决定的派生物，因为二者是“互系”的关系。所谓“决定”，是一种情境和时间的具体化描述，就是说在特定的情境和时间阶段，“上层建筑”与“经济基础”的相通表现为来自经济基础一方。所以这里的“决定”其实说的是一种特殊方式，它使得“经济基础”与“上层建筑”通过比较而相互区别成为可能。毛泽东在《矛盾论》中曾将这个观点讲得很透彻。他说：



诚然，生产力、实践、经济基础，一般地表现为主要的决定的作用，谁不承认这一点，谁就不是唯物主义者。然而，生产关系、理论、上层建筑这些方面，在一定条件之下，有转过来表现其为主要的决定的作用，这也是必须承认的。……当着政治文化等等上层建筑阻碍着经济基础的发展的时候，对于政治上和文化上的革新就成为主要的决定的东西了。^[99]

其实，如果我们不把毛泽东思想的“通变”方面考虑进去的话，那么他

的这段话听起来很像是决定主义和意志主义前后矛盾的混合。不过我们必须记住，毛泽东不是在讨论西方哲学的谁决定谁的问题，而是在讲它们的“相通性”。毛泽东的第一句话对决定主义者来说肯定是好理解的，但是其实不然。毛泽东用的是马克思主义术语，而真正强调的则是一种关系，这是一种二者之间，彼此都以对方为自己现状的必然条件的那种关系。“经济基础”与“上层建筑”的必然关系在于一个事实，那就是，“上层建筑”更多地需要“经济基础”作为它目前现状的必然条件。毛泽东无疑会同意，承认这一必然性才是唯物主义者。但是，问题到这里还没有完，因为“通变”要求的不是单向通道（one-way path），而是“互通”（correlation）。所以，正如他接下来所说的，在具体情况下或适当的时间里，就“经济基础”来说，它的现状的必然条件又反过来需要“上层建筑”。需要注意的是，这里所说的不是“上层建筑”支配、决定或者造成另一方，而是“经济基础”对“上层建筑”产生更多的、作为它所呈现现状必然条件的要求。精确地说，毛泽东的意思是：在两个偶对的方面，相对“弱”的一方将会被要求变得更“强”（因为只有这样，偶对双方才能处于相对平衡和稳定的状态）。这样，在“通变”的意识上，毛泽东这里所说的“决定”其实是互相依赖，而非超然的决定性。这个“决定”的确切含义不是甲支配乙，而是自己结构内部需要产生适应对方的变化。

所以，就“上层建筑”和“经济基础”这一问题而言，毛泽东既不是决定主义，也不是意志主义，因为“谁决定谁”从来就不是毛泽东要解决的问题。他真正要解决的，恐怕总是“相通”（或统一）的问题。正如他对斯大林的批评，在此“形而上学”一词已经几乎完全失去了它原来的 metaphysics 的意思。在毛泽东的思想中，“形而上学”变成了批评任何无视“通变”之人的特殊用语。

注释

[1] 参见陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，下册，856～866页，广州，广东人民出版社，1966。

[2] 参见陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，692页，广州，广东人民出版社，1966。关于毛泽东学英语的材料，2007 新华社发了一篇综述稿，提到：“美国学者罗斯·特里尔（Ross Terrill）写的《毛泽东传》中提到，1910 年毛泽东离开韶山老家，进入湘乡县城新式学堂——东山小学堂读书，那里有一个从日本留学回来的老师，教英语和音乐。所以，毛泽东最早是在 17 岁那年开始学习英语的。”文章还提到，20 世纪 50 年代和 60 年代，是毛泽东学习英语兴趣最浓的时候。他在地视察工作期间，无论在火车上、轮船

上，随时都挤时间学习英语。林克也提到，无论在哪里他总是要在公文包里带着毛泽东学习的英语材料。毛泽东善于挤时间学习，经常在刚刚起床后，饭前、饭后，游泳、登山、散步之后休息时，在开会或会见内外宾客之后或长时间紧张工作之后学习英语。周恩来曾对毛泽东的英语水平有过这么一个评价：“毛主席所知道的英语单词比我多得多呢。”毛泽东曾多次在接见外宾的谈话中掺入几个英语单词。1970年12月18日毛泽东与美国记者斯诺海阔天空地谈话，一共用了20个英文单词。参见《毛泽东英语水平如何？》，<http://www.chinanews.com.cn/cul/news/2007/05-14/933933.shtml>；《毛泽东政治秘书的回忆》，<http://culture.people.com.cn/GB/5864263.html>。

[3] 参见龚育之、逢先知、石仲泉：《毛泽东的读书生活》，249、250、251页，北京，三联书店，1986。

[4] 参见上书，22页。

[5] 参见上书，23~25页。

[6] 参见上书，18页。

[7] 参见陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，700页。

[8] 转引自上书，700页。

[9] 参见上书，704页。

[10] 参见上书，692~693页。

[11] 参见上书，694页。

[12] 参见上书，694~695页。

[13] 埃德加·斯诺：《西行漫记》，67页，北京，三联书店，1979。

[14] 转引自陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，824页。

[15] 参见龚育之、逢先知、石仲泉：《毛泽东的读书生活》，24页。

[16] 参见上书，45~46页。

[17] 参见《毛泽东哲学批注集》，87~90页，北京，中央文献出版社，1988。

[18] 参见上书，141~189页。

[19] 参见上书，209~276页。

[20] 参见上书，251~252页。

[21] 参见上书，303~388页。

[22] 参见陈晋：《毛泽东续书笔记解析》，上册，823~825页。

[23] 参见龚育之、逢先知、石仲泉：《毛泽东的读书生活》，65页。

[24] See Joshua A. Fogel, *Ai Ssu-Chi's Contribution to the Development of Chinese Marxism*, Harvard Contemporary China Studies: 4. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987. p. 69.

[25] 参见龚育之、逢先知、石仲泉：《毛泽东的读书生活》，55页。

[26] 参见上书，65~66页。

[27] See Joshua A. Fogel, *Ai Ssu-Chi's Contribution to the Development of Chinese Marxism*, Harvard Contemporary China Studies: 4. Cambridge, Massachusetts: Harvard

University Press, 1987. p. 102.

[28] 参见黎永泰：《中西文化与毛泽东的早期思想》，28页，成都，四川大学出版社，1991。

[29] 参见汪澍白、张慎恒：《毛泽东早期思想探原》，21页，北京，中国社会科学出版社、湖南人民出版社，1983。

[30] 参见黎永泰：《中西文化与毛泽东的早期思想》，234页。

[31] 曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其过程》，61页。

[32] 参见黎永泰：《中西文化与毛泽东的早期思想》，260页。

[33] 《毛泽东书信选集》，142页。

[34] 陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，620页。

[35] 同上书，172页。

[36] 参见龚育之、逢先知、石仲泉：《毛泽东的读书生活》，18页。

[37] 参见毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾问题》，见《毛泽东的五篇哲学著作》，128页，北京，人民出版社，1970。

[38] 参见陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，628～634页。

[39] 此段抄录并非一字不差，很像是根据记忆信笔而写出的。原文见《庄子·应帝王》。郝大维和安乐哲对庄子这一故事的哲学解释是，这则寓言讲的是“浑沌”积极的一面，对于中国思维的互系意识特点作了一种本体性的表达。“浑沌”是动的意识的秩序，它不是将规定秩序者与接受秩序者分离，而是将变动的力量归于浑沌本身，因此秩序总是充满模糊性。参见郝大维、安乐哲：《期待中国：中西文化叙述思维》，230～231页。

[40] 参见陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，636～639页。

[41] 参见《毛泽东书信选集》，148页。

[42] 《毛泽东选集》，2版，第2卷，664页。

[43] 《毛泽东哲学批注集》，15～16页。

[44] 参见上书，311页。

[45] 参见陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，829页。

[46] 参见曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其过程》，248～249页。

[47] 参见上书，249页。

[48] 《观物外篇》，见《皇极经世续言》，卷八下，23页。

[49] 朱熹：《朱子语类》，卷一，67页。

[50] 参见曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其过程》，248页。

[51] See Stuart R. Schram, *The Thought of MaoTse-Tung*, New York: Cambridge University Press, 1989. p. 63.

[52] 《南宫词纪》：散曲选集，明陈所闻编，共六卷。此书和《北宫词纪》为姊妹编。合称《南北宫词纪》。集中保存了一部分不常见的明人散曲。见《辞源》，第一册，427页，北京，商务印书馆，1979。

[53] 参见《毛泽东哲学批注集》，517页。

[54] 《易经·系辞上》。

[55] 参见《毛泽东哲学批注集》，124 页。

[56] 参见上书，157 页。

[57] 参见上书，121 页。

[58] 参见上书，126 页。

[59] 陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，上册，813 页。

[60] 同上书，812 页。

[61] 《毛泽东哲学批注集》，106 页。

[62] 同上书，107 页。

[63] 同上书，108 页。

[64] 同上书，81~82 页。

[65] 参见上书，82 页。

[66] 参见上书，26 页。

[67] 同上书，400 页。

[68] 同上书，154 页。

[69] 同上书，173 页。

[70] 同上书，505 页。

[71] 同上书，506 页。

[72] See Stuart R. Schram, *The Thought of MaoTse-Tung*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 66.

[73] 《毛泽东选集》，2 版，第 1 卷，322 页，北京，人民出版社，1991。

[74] 同上。

[75] 《毛泽东书信选集》，141~142 页。

[76] 转引自曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其过程》，249 页。

[77] 《毛泽东哲学批注集》，33 页。

[78] 参见上书，474 页。

[79] 《毛泽东选集》，2 版，第 1 卷，181 页。

[80] 《毛泽东选集》，2 版，第 2 卷，534 页。

[81] 参见《毛泽东选集》，2 版，第 3 卷，820 页，北京，人民出版社，1991。

[82] 参见曾乐山：《马克思主义哲学的中国化及其过程》，243 页。

[83] 参见上书，244 页。

[84] 参见上书，244 页。

[85] 《毛泽东哲学批注集》，152 页。

[86] 同上书，17 页。

[87] 参见上书，81~82 页。

[88] 同上书，6 页。

[89] 竹内实主编：《毛泽东补集》，第五卷，236 页，日本东京苍苍社，1984。

[90] 参见毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，见《毛泽东的五篇哲学著作》，34页。

[91] 转引自 Stuart R. Schram *Mao Tse-tung unrehearsed*, Harmondsworth: Penguin, 1974, p. 266。

[92] 转引自 Stuart R. Schram, *The Thought of Mao Tse-Tung*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 141。

[93] See Stuart R. Schram, *The Thought of Mao Tse-Tung*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 141。

[94] See David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, 1995, p. 236。

[95] 转引自 Stuart R. Schram, *The Thought of Mao Tse-Tung*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 136。在这里请注意，毛泽东说斯大林第一条讲事物的“联系”，这个“联系”的英语是“interconnected”，它在西语体系内给予的思维意识含有分离意思。而毛泽东讲这个问题的时候，用的是汉语“联系”，它在中文语言体系上给予的思维意识含有相通意思。所以毛泽东认为是无缘无故的联系，而在斯大林那里，不是联系，而是二分体的联结。

[96] 转引自陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，下册，865～866页。

[97] 西语“metaphysics”（形而上学）是个西方特有的哲学概念。中国哲学传统不存在这个概念。它指的是西方追究第一原理的哲学思考，与其他西方特有的哲学概念如“ontology”（本体论）、“cosmology”（宇宙论）、“epistemology”（认识论）等相关。中国学者在使用这些概念指涉中国思想传统时，需慎重。现将英文词典这一概念定义引述于此，以供参考：“the branch of philosophy that treats of first principles, includes ontology and cosmology, and is intimately connected with epistemology; philosophy, esp. in its more abstruse branches; the underlying theoretical principles of a subject or field of inquiry; a treatise (4th century b. c.) by Aristotle, dealing with first principles, the relation of universals to particulars, and the teleological doctrine of causation”; “the branch of philosophy that examines the nature of reality, including the relationship between mind and matter, substance and attribute, fact and value; the theoretical or first principles of a particular discipline; a priori speculation upon questions that are unanswerable to scientific observation, analysis, or experiment”; “1387, ‘branch of speculation which deals with the first causes of things,’ from M. L. metaphysica, neut. pl. of Medieval Gk. (ta) metaphysika, from Gk. ta meta ta physika ‘the (works) after the Physics,’ title of the 13 treatises which traditionally were arranged after those on physics and natural sciences in Aristotle’s writings. The name was given c. 70 B. C. E. by Andronicus of Rhodes, and was a ref. to the customary ordering of the books, but it was misinterpreted by L. writers as meaning ‘the science of what is beyond the physical.’ Hence, metaphysical came to be used in the sense of ‘abstract, speculative’ (e. g. by John-

son, who applied it to certain 17c. poets, notably Donne and Cowley, who used ‘witty conceits’ and abstruse imagery). The word originally was used in Eng. in the singular; plural form predominated after 17c., but singular made a comeback late 19c. in certain usages under Ger. influence”. 参见 <http://dictionary.reference.com/browse/metaphysics>。

[98] 转引自陈晋：《毛泽东读书笔记解析》，下册，942～943 页。

[99] 《毛泽东选集》，2 版，第 1 卷，325～326 页。



第8章

结论：后毛泽东时代的辩证法



到此为止，我们已经对马克思主义在东渐中国的过程中在中国采取了一种新形式的课题，作出了基本的阐述。这一形式已不再是欧洲马克思主义辩证法的同一遗产。经过研究，我们发现它已变成“第三种形式”，变成了一种其实是经过再哲学化、再体系化的已然改变了的版本。“通变”是中国传统思维，现在它的载体是西方马克思主义的语言，更确切地说，是它的中文翻译语言。在这种意义上，我们可以把它看成是一种传统思想的现代形式，在汉语中被称为“辩证法”，这种新思维最后在毛泽东思想中获得了一种成熟的形式。它的力量巨大，已融入社会各阶层人士（包括普通工人农民）日常生活的语言之中。

不过，在毛泽东逝世 30 多年后的今天，我们目睹的是截然不同的一个局面：西方自由主义思潮在中国有很大市场。这一局面的特点表现在经济改革过程中，经济改革呼唤而来的则是新自由主义教义，以及越来越多地按照“自由民主”的术语而为中国未来所作的设计。这种趋势能从许多对中国政治抱有浓厚兴趣的学者和人们，还有国际和国内媒体的密切关注中体现出来。他们不愿遗漏任何一个微小的信息，因为这每一点哪怕细小的信息，都可能会是中国未来去向的蛛丝马迹。

2002 年 11 月，胡锦涛当选为中国共产党总书记，这被认为是实现这种变化的重大机遇。一家名为“中国政治学刊”的美国学术杂志为准备出版一期专刊而发出的征稿启事，再清楚不过地表露出了这种情形。这个征稿启事说：



韦伯的过渡理论能为中国在新领导下将发生的转型给予正确的解释吗？
在贯通整个中国历史，以开明独裁思想、人治、精英统治的儒家文明之中，

理性法律制度可以发展起来吗？换句话说，中国能够在新一代中共领导人手中在 21 世纪建立起宪政民主、实在的议会体制、法制、公民权利和政党竞争社会吗？威权统治曾推广“发展主义”和“工业化”，而发展的成功又反过来为威权统治的合法化服务。在这种情况下，中国政治能真正来个根本转变吗？^[1]

“马克思主义辩证法”在哪里？“通变”还能继续解释当前中国的状况以及中国将要发生的事情吗？与马克思主义初渐中国时所发生的情况类似，“自由民主”观念来到中国之后也采取了第三种形式。作为本书的最后一章，对此进行若干比较考察，应该是很有意思的。自由主义也变成一种叙述通变逻辑、产生了异化的版本。现在自由主义语言所扮演的是“通变”载体的角色，而自由主义语言本身又是西方思潮的中文翻译语言。“通变”作为中国传统特色的思想，仍然到处可见；而中国自由主义的叙述语言，也能发现是取于传统，而且克服了其原始西方形式固有的思维障碍。尽管中国自由主义思想是当代西方意识形态的舶来之品，中国对它的解读采取的却是一种不同的路径。

理解这一点，提一提严复是很有帮助的。严复或许可以被看作中国第一个自由主义者的范例。正是严复 1898 年完成了西方“进化论”的第一个中文译本。就在他深深地为西方自由主义思想叹为观止的同时，在他手下，自由主义的原始形式也走了形：个人被突出为实现集体目的的手段。除此之外，个人自由的理念在他的知识世界里并未获得多少容身之地。^[2]史华慈（Benjamin I. Schwartz）就敏锐地发现，为什么在严复的思想中，恰恰是作为组成社会的人的价值概念，——人以其本身为目的的自由主义思想是西方精神核心的观点，未能获得通过。^[3]

几乎是整整 100 年之后，当 1998 年中山大学哲学系刘嵘教授出版著作，为邓小平将资本主义容纳于社会主义的辩证法进行解释时，他提出的理由，恰恰使用的也是“通变”语言。他说，“一国两制是相反相成的”，邓小平的英明在于：运用对立统一的辩证方法，不仅看到“两制”间的对立关系，一再提出要保持头脑清醒；而且敏锐地从“两制”的“对立”中，看到统一性，看到存在着“同一”、“共通”、“一致”的“共同点”，存在着“互相依赖”、“互相渗透”、“互相合作”等的统一关系，在一定条件下，表现为“互补”、“互利”、“互荣”的“互相促进”关系。^[4]不管这一观点是对是错，中国语境下的新自由主义，在刘嵘的笔下变了味道：它不一定是跟社会主义截然矛盾，而是为了实现集体目的（大家都过好日子）的一种手段。

中国人解读西方自由主义理论的特征是什么呢？还是那句话，其具体情况可能与西方马克思主义初渐中国时所采取的形式差不多。这个问题，恐怕还是需要从中国传统不存在西方那种二元论，不存在由它建立起来的本体性分离思维意识谈起。二元论将事物分为决定性的、被决定性的，并把决定性事物和由它决定的事物从本体论意义上分开。同时，我们也还是需要从对宇宙秩序的哲学化，从而达到对它的解释的互系性思维谈起。中国人是在这样的一种宏大体系或宏大境域的背景中，形成自己的政治理念并依此从事实践的。下面，我们看一下中国政治的一些基本理念及中国人解读西方思想的一些特征。

理性：RATIONALITY

理性是西语“rationality”的翻译。^[5]但是，中文的理性并不依赖外来语言“rationality”的意义，而是依赖“通变”思路，也就是说，总含有一种域境的、言说“互系性”和“延续性”的潜意识。要想到，这个域境潜意识与严格的逻辑类型的阐释方式不是一种东西。^[6]因为不是本体模式的思维，所以认识和关于事物“道”的阐释就不含本体性注脚。将中国理性意识理解为“合理”（“to be in accord with li.”）或许更为切合一些。^[6]关于理性，《辞源》引《后汉书》说：“夫刻意则行不肆，牵物则其志流，是以圣人导人理性，裁抑宕佚，慎其所与，节其所偏。”^[7]在古汉语里，“理”不表达西方“rationality”的意义。理的实践是顺乎事物在特定时间、环境变化条件下的延续性，即“合理”。合理是适中、适时、适宜，是手段与目的的正当性与统一性。^[8]

政治：POLITICS

在通变思维中，或作为一个古代词汇，“政治”的“政”是“正”，孔子说：“政者，正也。”治是“治水，出东莱曲成阳丘山南入海”^[9]。《说文解字注》“按今字训理”“借治为理”语。《辞源》引《书经》说：“道洽政治，泽润生民。”^[10]在这里“治者”与“治于者”之间没有西方二元主义理解中的那种天敌性质关系，因为二者之间有一种经教化而生成的正当、和谐性。^[11]政治完全不是西方那个攫取权力的角逐概念，而更是料理社会、人世事务的意思。一个治理者，他的政治总是取决于作为个人，他是个什么样的人 and 实行什么样的政策。他的政策反映着现实的秩序。因此，人们反对政策，反对现

实秩序，也表达在反对某个个人。好政治家虑及的是人民和制定有利于人民的政策。^[12]

法治：RULE OF LAW

在西方，法指的是自然法或上帝的法，或者是宪法形式的契约性法。契约性法服从上帝的法。在此意识上，人治仅指“僭主”政治和对契约性法的违犯。在中国，法更多的是处理政事的具体办法，或指导性规则的概念。从政者不被理解为是与这些规则分割的。法被认为是反映社会的“道”或“理”，是用来维持和谐关系的。在西方的传统中，个人忧虑政府会侵犯他的私人权利，所以从启蒙以来强调政府要受到限制。在中国，人们相信，任何政府必须以考虑人民生计为目的。因此，对现有政策和社会总则的不满，表明当政者在履行职责上是失败的。西方人相信自己遵从的是法律而不是一位个人；在中国人的意识中，恰恰是当政者的好坏与他的品性密不可分，在现实中，法的作用是第二位的，只是在有人违反道德伦常时起辅助作用。法律的施用是惩戒与纠正犯罪。诉诸法律本身表明和谐的缺失。在中国社会，诉诸法治与西方意义相通的成分不多。^[13]

人治：RULE OF MAN

通变意义的人治，是治以仁义，也即德治。中国传统政治思想的取向，是将当政位置交与德才兼备的个人；在一种社会环境里，社会成员都企盼与社会各种方面有和谐的关系，并以此作为“好生活”的价值。由于一切治理都是由人来完成的，所以关键的是找到那些最通晓天下事物和最能带来人群与社会和谐关系的人。这在中国几乎是常识。政治形式必不能脱离伦理道德，必须是“仁政”或“德政”。

德者得也；伦理和道德为得道。完整地说，就是要通晓社会关系的适宜与和谐，并以高超的才能创造性地实践、维系和塑造这种社会关系。不言而喻，在中国，适宜和谐的社会关系从来不是竞争的结果，而是要求“礼”“让”成为“一种持久和经常的延展之理；通过这个理，人们可以实践优化的和适宜的关系”^[14]。这样的“人治”其实屏蔽了西方那种对独裁统治的意识上和心理上的恐惧。

权利：RIGHTS

在通变范畴内，权利谓适中与和谐，谓利弊的权衡，还可谓一个人在人群环境中为自己找到公正和适合的位置，或者说找到在各种不同关系中的确立点。它不靠神的意志，也不靠什么契约，而是靠人由经验产生的自然取向或努力。这种努力是一个人实现自己的自由所必需的，这种自由的实现要求他对与他处同一环境的其他个人，由于存在延续和互连关系而怀有一种平等感。在这种情况下，平等不是以财产条件定义的，而是由与其所处位置适宜性相联系的各种条件、义务、关系的总和来定义的。通变意识使人感受不到有将政治权力分开的必要。西方传统的一切结构性概念前提，尤其是“人治”，被看作具有独裁的必然性与绝对性，这在中国都不存在。其实从通变的视角看，如果真正是独裁，哪怕再把权力分开，也无济于事。因为实际上独裁权力是可以通过表面上分离的形式进行操作的。

民主：DEMOCRACY

如果分析一下执政者与人民之间的关系（呈为互系、不可分的），那么我们会看到，在中国对韦伯政治概念的解读与其原意会有多大的差别。其实，中国古代政治的哲学话语，反映着中国“民主”观的特定意义。例如，“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也”^[15]。“民以君为心，君以民为体……心以体全，亦以体伤。君以民存，亦以民亡。”^[16]“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。”^[17]所谓“政”，“文之于政也，民无不为本也”^[18]。这些思想说明，除非是在革命的特殊社会条件下，中国政治理念的根本，并不把执政者与人民互相割裂，不把他们摆在互相对立的位置。用“通变”的观点看待“民主”，“通变”的取向是内容与形式统一，绝不是仅流于形式。

在中国，任何形式的民主，都必须将社会绝大多数人的利益作为虑及的中心，尤其是弱者和贫者。出现人民受难的状况，是国家和社会政治失败的征兆。“民主”（或曰人民意志的支配）是“人民作主”、政府为人民、由人民执政的理念和实践。它倡导的是一种在社群性个性化源泉基础上的平等思想，而不是原子式分散的、互不联系的个人至上主义。可以说，中国的天下观（世界观）和思维方式，用西方语言来说，倡导的是一种社群形式的政治，相对于启蒙运动以来的“自由民主”模式政治，它是一种非常不同的政治。^[19]

中国人的世界观（天下观）不含西方那种对不可改变的人性恶的心理恐惧，因此也就没有由于这个原因而出现的对僭主的恐惧，按此逻辑推下来，也就用不着去挖空心思地去设想对权力必须进行限制。为什么？因为在中国的政治理念中，当政者必须是有自知之明的德高望重之人，必须是一个人人崇尚修养和道德的社会环境中产生出来的杰出人物。这样就自然地使“通变”思维中的“权威”，观念具有不可遗弃的道德与审美蕴涵，这就给西方式的僭主政治很难留下什么生存的空间。郝大维和安乐哲指出，“儒家思想首先关注的，是比执政者的修养还要重要的个人自我修养。儒家思想对当政者的谆谆教导是以道德表率从政。这只有在当政者为文化产品而非为文化制造者的情况下才有可能。如果当政者要当好政，那么他自己就非得是德行的表率不可。”^[20]

当然，这并不是说中国的互系性思维和儒家自我道德修养的思想与实践能够在任何时刻、任何社会条件下完全杜绝产生不道德或准道德的执政人物。不过经常的情况是，在自我道德修养风气盛行的社会环境中，不道德和准道德的人物如果要干坏事，他们必须假装做好事，以骗人的方式活动。或许这就是为什么中国有那么多针对这种人的说法的理由吧。例如“挂羊头卖狗肉”，“满嘴仁义道德，满肚男盗女娼”等等。这样的情况，在中国一而再、再而三地发生，要分辨谁是有意为坏事，谁又是好心办坏事，简直成了一项艰巨的工程。然而，如郝大维、安乐哲所说：“说明现代中国已经抛弃了儒家传统的什么重要的层面，这样的证据还找不到。现代中国的领导人保持了自汉代以来支配中国执政行为的许多特点，比如说，国家被视为一个大家庭，对执政者要像对家长一样的尊重，还有由此而产生的以个人表现为特点的执政观念。”^[21]

目前中国情况的特征是，执政者推行着一场朝着商品市场体制方向发展的经济改革，这一政策的实行本身就意味着新自由主义的概念必然随之而来，中国的未来将会越来越多地使用自由民主的术语来表述政治事务。在这种情况下，最可能发生的事情会是什么呢？“通变”将来会处于一种什么样的地位呢？

其实，虽然由于近30年的经济改革过程，中国目前某些人正在热衷于拥抱财富，“谁发财谁光荣”的口号已经成为其价值格言。但是，从考虑到理性和非理性两方面内涵的“通变”思维的观点来看问题，如果整个社会都被无限制地追求金钱和利润的目的所支配，那么，无论对大众还是对政府来说都会陷入一种混沌迷茫的情势（a foggy situation）之中。这种情势比仅仅由自由主义模式做出的解释更要自相矛盾。这就是说：发财可以，但对资本主义以追求利润为目的而实施的全面统治说OK，则不可以。^[22]目前还没有太多迹

象可以让人们看清中国将要走的确定方向究竟在哪里。除了大量的不确定活动因素之外，目的论的，特别是韦伯意义上的理性法制的转型，在中国还没有出现。基于这样的原因，我们仅有的选择只能是考虑几种不同的可能性情况的出现。下面是三种可能出现的社会状况，它们直接与中国如何处理“发财”和避免资本主义人生目标的统治问题相关：（1）继续发财，但同时避免被资本主义利润目标所统治；（2）慎之又慎地处理政治问题；（3）让不可避免的资本主义目的统治社会的情况发生。

第一，与韦伯的分析方法不同，“通变”思维所追求的目标是“相通性”。现在并没有任何迹象表明，中国共产党准备放慢推行经济改革各种项目的脚步，我们也不知道中国共产党能否最终赢得反腐败斗争的完全胜利，但是邓小平、江泽民、胡锦涛三个时代政策的连续性（共通性）则是很清楚的。胡锦涛还在延续着以往经济改革的所有做法，而且还可能有步骤地推进更加大胆的政治改革计划。例如，在宪法上增加“保护私有财产”的内容，自执政党内开始实行机制民主化。《华盛顿邮报海外服务》一篇以“中国准备开放地方选举领域”为题的文章说，[中国政治上层]已做出决定，允许多个候选人辩论改革需要。该报道说：“胡锦涛主席将宣布有限的但却意义重大的政治改革。其中的一个举措就是第一次允许一个以上的候选人竞争地方立法机构的职位。”^[23]还有报道说，中央党校教员和研究员曾到德国与社会民主党领导人接触，引起人们猜想：胡锦涛是否有意对中国列宁主义式的党进行改革。^[24]据说，中国曾派出高级官员到哈佛大学接受现代行政管理方式的培训。

如果这些消息属实，那么，我们或许可以做出判断：胡锦涛至少是相信现代资本主义社会的机制不一定与非资本主义的生活目标相矛盾，而且或许还有所补益。正如胡锦涛所反复强调的那样，要“立党为公、执政为民”，“坚持权为民所用、情为民所系、利为民所谋”^[25]。此外，胡锦涛执政伊始，就重访了河北西柏坡和江西井冈山这两个在革命时期中共中央的所在地。他访问这两个著名革命纪念地的行为，无疑是在表示他与革命传统之间的相通性和保持过去革命领导人政治传统的愿望。他与邓小平、江泽民的联系，可以作为判断在他领导下的中国，将朝着实行宪政民主、真正的议会体制、法治、甚至一些政党竞争制度的形式方向变化的基础，但是，根据胡锦涛刻意强调与西柏坡和井冈山的联系判断，他内心也可能认为“自由民主”制度不一定与非资本主义的传统生活目标相冲突，也不一定必然地与革命传统的道德和伦理价值相冲突。不管怎么说，我们都很难想象胡锦涛所设想的理想社会会是整个被追求利润的纯粹个人主义所统治的社会。

第二，我们假定，胡锦涛认为西方资本主义不一定与非资本主义生活目

标矛盾，而是认为它有助于保持传统道德和伦理价值，那么由此我们似乎可以推测，由于这个理由，胡锦涛胸中已有向“自由民主”方向变化的大胆政治改革计划，他同时也是人所共知的慎重、精明和冷静的领导人，不会在政治运作上莽撞行事。自从他走上现在的最高领导岗位之后，他应付形势的政治策略表现出了他的思考周密，深谙国内社会与国际政治的多方面因素。^[26]人们已注意到，胡锦涛在特别努力地树立自己亲近大众的形象。一种猜测应该是不会错的，那就是他会按照国内的社会条件，调节政治操作的方式，诸如，对于某些高级政府官员的腐败行为、经济犯罪，他已经表现出强硬的立场。

从他以往的政治操作情况看，作为经历过1988年西藏政治动乱和1989年天安门事件的领导人之一，人们一般认为，胡锦涛不会不顾因为政治改变会引发动乱而带来的社会承受能力问题，而轻率地进行激烈的政治改革。事实上，胡锦涛一代已从激进改革分子和对进一步朝资本主义方向的改革表示怀疑的那部分人那里，都获得了一定的好评，一半的原因是他所发出的政治信号具有显著的弹性。毫无疑问，高度的弹性机制帮助他建立了自己的领导魅力。很可能，在他领导下发生的事情，不会使国内外的“自由民主”派感到十分满意。考虑到中国目前的形势，中国共产党和中国政府领导人面临着众多社会问题的极大压力以及国际环境的险恶，预测胡锦涛将会继续慎之又慎地对待政治改革问题，并不是一件很难想象的事情。

第三，中国是一个在很多方面都具有自己的传统特性而完全独立于西方的国家，中国没有西方社会的进化史、思想传统、宇宙观、思维方式以及在社会内部以个人自身为终极目的的概念，等等。如果对中国这种具体实际的社会现实给予足够注意的话，那么，说中国主要领导人对资本主义生活目的已在中国出现开始有所意识，应该不会是一个错误的判断。在这种情况下，如果不顾一切地持续性实施若干激进的改革项目，那么就有可能引发社会和政治危机，这样就会使新一代领导人反思整个改革的全过程。这种反思的结果，很可能会使诉诸传统道德和伦理价值成为解决社会稳定问题的政治路径。这种情势一旦出现，他们将不得不考虑如何评估甚至从某些正在威胁着中国的未来的改革项目上退身。这种可能的政治行为选择，将会使鼓吹向“自由民主”政治作西方目的论式转型的人感到失望。

在使用韦伯理想类型之人士的眼中，所能见到的是一个在几个抽象模式之间转型的西方理性秩序，而在同一场域里，持“通变”思维之人士所看到的，则是一系列互相依赖的关系以及按照互系相通情势所产生的变化。从“通变”角度看问题，中国的现实呈现着全方位的不确定性，会使得从任何理论角度对将要发生什么事情做出预言都是不可能的。甚至即使胡锦涛已向

们透露出其对未来的真实思想，但任何个人的目的计划都可能被突发的、风暴式的社会变化而打断。当然，这并不是说，获得一个可能真实的认识是完全无望的。只要我们试着从“通变”思维方式去透视历史现象，在经验的现实和境域化（contextual settings）的背景中寻求变化的互系和相通关系，那么，获得真实认知的希望还是存在的。要这样做，我们就必须首先防止用二元论、分离和互不联系的抽象模式去看待世界和思考事物。

究竟哪种情况会变为现实，这是与纷繁复杂的社会变化因素紧密互系的。就所有这些可能发生的情况来说，宇宙观、思维模式、传统文化和道德价值，都将在对社会变化趋势的判断中起重大作用。虽然在社会表象的层次上，人们越来越多地大量使用西方的概念，但在这个表象的下面，这些西方概念其实是要经过“形式”过滤才能被接纳的。因此，只有在“通变”意义上它们才能获得充分的理解。

注释

[1] “Call for Papers” of the special issue of the *Journal of Chinese Political Science*, See <http://jcps.sfsu.edu/callpaper2003.htm>.

[2] See Zhou Guanghui, “In Search of A New China: State, Society and the Fate of Modern China”, <http://orpheus.ucsd.edu/chinesehistory/pgp/zhou.htm>.

[3] See Benjamin I. Schwartz, *In search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: Harvard University Press, 1964, p. 240.

[4] 参见刘焯：《两代伟人哲学思想研究》，405～406页，北京，高等教育出版社，1998。

[5] 参见郝大维、安乐哲：《哲人的民主——杜威、孔子及中国的民主希望》，133页。（David L. Hall and Roger T. Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Chicago: Open Court, 1999, p. 133）

[6] 参见上书，29页。

[7] 《辞源》，第三册，2062页，北京，商务印书馆，1999。

[8] 参见上书，29页。

[9] 天津古籍书店影印沙青岩辑《说文大字典》，卷四第2、50、62页。

[10] 《辞源》，第二册，1339页，北京，商务印书馆，1999。

[11] 在这方面，中国古代对为政为民之间关系最生动的描写应当算是“水可载舟，水可覆舟”。

[12] 参见郝大维、安乐哲：《哲人的民主——杜威、孔子及中国的民主希望》，213页。

[13] 参见上书，216页。

[14] 同上书，35页。

[15] 《荀子·大略》。

[16] 《礼记·子仪》。

[17] 《左传·桓公六年》。

[18] 贾谊：《新书·大政上》。

[19] 参见郝大维、安乐哲：《哲人的民主——杜威、孔子及中国的民主希望》，11页。

[20] 同上书，158页。

[21] 同上书，213页。

[22] 邓小平曾警告不能背离传统的价值。江泽民提出以德治国。胡锦涛刚刚担任总书记就重访革命圣地西柏坡，给人们一个清楚的信号：他要坚持“为人民服务”的宗旨。

[23] 《华盛顿邮报海外服务》，2003-06-13，A版第18页。

[24] See Yao Jin, "Hu Jintao: The Bird That Keeps Its Head Down," *China Brief*, *The James Town Foundation*, vol. 1, no. 10, November 21, 2001; http://china.jamestown.org/pubs/view/cwe_001_010_002.htm.

[25] See China Internet Information Center, <http://www.china.org.cn/chinese/chsgdb/index.htm> (September 28, 2003 retrieved).

[26] 民意测试显示：胡锦涛用慎重行事的态度应付国际国内事务，例如美国发动伊拉克战争，朝鲜核武器问题，“非典”袭击问题等等，都赢得社会的正面评价和好感。



翻译琐记



—

大约三四年前，经一位前辈学长介绍，我偶然认识了美国夏威夷大学的田辰山先生。当得知田先生是郝大维和安乐哲的学生后，我就增添了几分好奇，因为在这之前我已读过郝大维和安乐哲关于中西比较哲学的几部中译著作，留下了深刻的印象，也遗留下一些不懂的问题。于是，我们就通过电话和 E-mail 开始了学术交流，天南海北，内容广泛，但主题则越来越向比较文化的方向发展。后来，田先生不仅专程从夏威夷给我带来了郝大维和安乐哲的英文原著 *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*，而且还慷慨地将其大作《中国辩证法：从〈易经〉到马克思主义》各章节的英文稿提供给我参考。这样，我们就自然地对其中的若干问题展开了具体的讨论。在多次的讨论中，我们既有共识，也有分歧。但对我来说，这种纯学术的论辩是有相当启发意义的。

说实话，当初读田先生的文章，是想了解中国思想的英文表达，尤其是涉及现代中国哲学思想（如果我们可以这样认为的话）的英文表达，例如，《易经》中关于“变”的思想体系，究竟在以 Logic 为底蕴的英文中如何展现，以及这种差异语言之间对等转换的可能性有多大，这对我有着很大的吸引力。因为此前通过阅读张东荪先生 40 年代的哲学著作、叶秀山先生的篇章、当代中青年学人方朝晖先生的著述，以及美籍华裔学者刘禾教授的《语际书写》等资料，已感觉到现代中国有许多随意使用的哲学大词，诸如“本体论”、“辩证法”和“形而上学”等，它们与英文“ontology”、“dialectics”和“metaphysics”等，并不能简单地构成直接的对应关系。而这种语言和思维上的“非对称”现象，不仅渊源于两种不同的知识系统，而且也由于两种差异的认知结构。在严格的意义上，我认同这样的一种判断，即中西两种思想系统（在最宽泛的意义上）虽然是可以相互欣赏和彼此分享的，在一定程度上

也可能部分地被通分，但其各自深层的核心理念则是“不可翻译的”，正所谓“道，可道，非常道；名，可名，非常名”是也。有时我甚至很极端地想，翻译其实是一件非常“要命”的事，而翻译作品不能被算作研究成果，实在是没有多少道理。按照眼下的评估体系，假如严复活到今日，我想恐怕连评个“副教授”也未必够格。

二

后来，田先生陆续 E-mail 给我其著作各章的中译草稿，嘱我在中译文的理解方面帮忙“把把关”。实在地说，为这样的学术译著“把关”，对于我这样一个没有受过系统西学原典训练的人来说，无疑是勉为其难了。但即便如此，我仍对这部分翻译草稿所应体现出的理解力度的深层蕴涵“不敢过多地恭维”。

这里就举本书第一章“导论”之第一自然段的内容，以解释我上述所说“不敢恭维”的意思。这段英文的原文是：

“Marxism is perhaps the most significant element in Western thought that has provided an opportunity for a conversation with its Chinese counterpart. And, in this conversation, a Chinese version of Marxism has developed which comes to fruition in the thought of Mao Zedong. This conversation incorporates a striking feature of ‘dialectics,’ or *bianzhengfa*, which not only pervades philosophical levels of discourse in China, but also the thinking and speech of ordinary persons in their everyday lives.

However, I would like to argue that dialectics, wherever one finds it in the West is different from what appears to be the Chinese analogue. Marxian dialectics in China is not the same as the inherited legacy of Marxian dialectics in Europe. What is this form of ‘Marxian dialectics’ in China, then? What are the differences between the Chinese form and the original Western form? This study aims to address directly the important questions of how and why Marxism has assumed the form it has taken in China.”

而原译文草稿的表述则是：

也许西方思想中，唯一比较好地提供与中国哲学传统对话机会的，就是马克思主义。在这一对话过程中，毛泽东和一些共产党人理论家最后将马克思主义成熟地发展成了一种非常中国化的

体系。其具有突出色彩的部分就是辩证唯物主义。它不仅贯穿在哲学层次对话当中，也贯穿在普通人日常生活的思维和言论当中。

现在，我们发现凡西方人讲的“dialectics”与中国讲的“辩证法”，其含义大相径庭。这就有了一个需要提出的问题：中国讲的这种“马克思主义辩证法”是什么呢？中国讲的与原西方讲的区别在哪里呢？它还是从欧洲马克思主义辩证法那里所继承下来的遗产吗？中国马克思主义是否全然可以用西方马克思主义的概念去理解呢？本研究课题目的在于探讨马克思主义是怎样和为什么会发展成中国这种形式的。

乍看起来，这段译文完全符合中文的句法结构，确实会让中国读者感觉到一种通顺流畅、语义清晰的文风。但我考虑，译者面对的文本既不是小说，也不同于以西方思想传统为基础的“...ology”学说体系，而恰恰是用西方语言（拼音语言系统）论证中国思想（象形语言系统）的作品，既然我们承认中西语言和思维方面存在着明显的结构差异，那么，对于一部哲学著作来说，原原本本地体现出原文的语法结构则是一个不可省略的必要工作，否则对于普通读者乃至专业哲学学者来说，很可能因语言上的转换而产生习惯上的联想性误读。例如在上面一句话“Marxism is perhaps the most significant element in Western thought that has provided an opportunity for a conversation with its Chinese counterpart”中，“马克思主义”是主语，而其他成分则是起进一步限定作用的定语从句，以及规定主语适用指向和范围的状态从句。作者所要表达的思想意思以及其所要强调的语义重点，是通过其“语法”这一内在的结构安排而得以实现的。在这个意义上，这一内在的结构安排就是“Logic”。顺便说一句，我曾经读过 Heinz Eulau 的一篇政治心理学短文，题目是“The Root Is Man”。原文的主要内容是对政治制度研究中忽略了人们主观上的选择偏好的做法提出批评，强调的重点是政治学研究的根基究竟在哪里。如果我们把它翻译成“人是基础”也未尝不可，但考虑到文章的强调重点，我们仍然认为用“根基在人”更加符合作者的意图。所以，“The Root Is Man”与“Man Is The Root”由于主语不同，在语义的侧重上还是有所区别的。同理，我们可以想象，当西方读者看到上面的那段论述时，首先映入眼帘的是主语“Marxism”，因而在他们的脑际中，这整个的一段叙述是对他们观念中的“马克思主义”认知的一种超出常识的新定义。更加直接地说，中国人所说的“马克思主义”在他们看来就是一种需要重新理解的“异象”。在这样的语境中，西方读者一定会有兴趣追问：既然如此，那么具有如此性质

的一种陌生的思想体系，其建构过程和具体内容又是怎样的呢？而本书自第1章之第一句话，开宗明义、直坦主题之后，其后就逐章地展开解释这些疑问，最终使读者明白在他们脑子里的这些“另类”，究竟怎样形成自身的内在理路和特殊逻辑。应当说，这样的文字表达和结构安排，也正符合西方论文写作的 form，无疑在统观的层次上，再次体现出了全书整体上的“逻辑”秩序。

但是，我个人猜想，如果不阅读英文原著而径直地阅读上面的那段译文，不仅英文中隐含着的语义重心暗示和“逻辑”秩序安排，会被消解得无影无踪，而且更有甚者，由于上面那段文字的译文草稿没有区分“the thought of Mao Zedong”（学术意义上的“毛泽东本人的思想”）和“The Mao Zedong Thought”（官方定义的“毛泽东思想”）之间的区别，特别是单凭想象把“in this conversation, a Chinese version of Marxism has developed which comes to fruition in the thought of Mao Zedong.”译成了“毛泽东和一些共产党人理论家最后将马克思主义成熟地发展成了一种非常中国化的体系”，这不能不使中国读者不自觉地联想到自己已经熟悉得不能再熟悉的“《人民日报》社论语体”了。这样，原来非常引人入胜的“惊奇之语”（也可以把这表达为“问题之思”），经过这样的一种语言转化，不仅变成了“老生常谈”（也可以把这表达为“教化之用”），而且更为严重的是，正是在这里，学术问题不自觉地被意识形态化了。

基于这样的一种考虑，在征求了田先生的意见后，我抱着学习的愿望，老老实实地在那份中译草稿的基础上，对英文原文进行了重新翻译，尽可能地复原其英文的原始语境。我的译文如下：

或许，马克思主义是西方思想中提供与中国哲学传统相应部分之对话机会的最为重要的要素。在这一对话过程中，发展出了一个马克思主义的中国版本，这一中国马克思主义的体系在毛泽东的思想中达到了成熟。在这其中具有突出特色的部分就是有关“dialectics”或辩证法的解读。现在中国流行的哲学术语“辩证唯物主义”，不仅贯穿于哲学层次的对话之中，而且也成为普通人生活言说和思维习惯中的日常用语了。

但是，我更倾向于认为，西方人所讲的“dialectics”与在汉语中呈现出来的对应词“辩证法”，含义并不相同。中国人所说的马克思的辩证法与作为欧洲文化遗产的马克思的辩证法，所指涉的并不是同一种内涵。这样就出现了一些需要解释的问题：中国式（form）的辩证法究竟是什么？这种中国式的辩证法与西方原初形式的辩证法其区别究竟何在？

本书的研究目的在于探讨西方的马克思主义究竟是怎样以及为什么会成为中国式“辩证法”这样一种形式的。

我不能保证这样的译文就是适当的和准确的，但为趋向这样的目标，我还是做出了若干有意识的尝试和努力的。

三

通过这样的一种学习实践，我个人体会，田先生的这部著作可能会给国内“马克思主义中国化”的专题研究，带来不少于两方面的启示：

其一，田先生的这部著作提醒我们，在“马克思主义中国化”这一研究领域，语言及修辞分析是一个不可或缺的重要环节。作为用西方语言所写出的、旨在用西方思维方式解释世界的思想体系，必定带有西方思维的深刻烙印。而在把这样一种西化思想体系转化为中国人所喜闻乐见的认知常识的过程中，“原典的马克思主义”最早受到日本维新思潮（带有明显的德国思想痕迹）的影响，后来又经过俄罗斯激进思潮（沾染了法国大革命罗伯斯比尔思想基因的新形态）的再次过滤，特别是这些“舶来品”最后必定要经过长期受到自身思维方式之根深蒂固制约的中国人深层意识的诠释，这样，经过多层过滤和数次演变后，“原典的马克思主义”就最终积淀成了马克思主义的“中国版本”。显然，这个马克思主义的“中国版本”，一方面，不同于“原典的马克思思想”，甚至是一种马克思本人做梦都不曾想到的新形态；另一方面，它也同站在西学语境之内诠释原典马克思主义而形成的“西方马克思主义”理论具有明显的差别。换言之，当西方人熟知的“马克思主义”被镶嵌进中国语境之后，按照西方“正统”或“经典”的准则衡量，它们之间的结合所产生的新的思想形式，就可能被视为一个“另类”，一种异化，甚至是一个“具有创造性的悖论”。类似于《圣经·旧约》里所描述的那些没有鳞的水生物，它们是不可以吃的，因为这些“异物”来历不明，其生成渊源十分可疑，且让人难以捉摸。西方思想的这一理解路径，是需要中国学者认真体会的。否则，我们就不能在马克思主义发展史的思想地图中，给出一个“中国马克思主义”的清晰定位。田先生说：“‘辩证法’是中国现代哲学传统中的强大部分，它经历了时间和历史的洗礼。我的这一研究试图告诉读者：西方学者对中国马克思主义的理解，一般都包括明显的误解。从恩格斯那里继承下来的西方主流马克思主义辩证法和中国哲学传统，其实是两个不同的体系。虽然中国马克思主义思想中的辩证法也是从恩格斯那里继承而来，但是它实际是一种不同的特殊解读。当以恩格斯思想为源头的辩证法，被融入中国哲学传统的独特‘通变’

(作者给出的‘通变’一词的英文释义是：‘continuity through change’。——引注)思维之后，就走出了一条马克思主义传统的第三条道路。”我以为这个断语是中肯的。就像在异质语言的翻译转换中，似乎越是接近信、雅、达，而离原初的语境和语义可能就越远一样，“思想体系”的翻译和转换似乎也存在这种“距离越远越会走样”的情况。所以，“中国的马克思主义”的产生过程，其本身既是一种创造，同时也可能是一个悖论。毛泽东 1958 年 3 月 10 日在成都会议上批评教条主义时比喻说：根据当年苏联某项关于鸡蛋和鸡汤对人体不利的研究，“后来又可以说可以吃了，……害得我三年不能吃鸡蛋，不能喝鸡汤”。同月 22 日他说：“对于经典著作要尊重，但不要迷信。马克思主义本身就是创造出来的，不能抄书照搬”。同年 5 月 8 日他在中共八大二次会议上又说：“譬如说怕马克思，他住在高高的楼上，要搭好几层梯子才能爬上去，我这一辈子没有希望了。……马克思也是人，他也是两只眼睛，两只手，一个脑袋，跟我们差不多。不过他脑子里有一大堆马克思主义。……马克思的东西，不一定要读完，读一部分基本东西就够了。……马克思没有做中国这样大的革命，我们的实践也超过了马克思。在实践中就会产生出道理来。马克思革命没有革成，我们革成了。这种革命实践，反映到意识形态上，就成为理论”，这正是这种“创造性悖论”的体现。

其二，“辩证法”(dialectics)这一关键词，本来是一个像“范式”(paradigm)、“话语”(discourse)和“问题意识”(problematic)一样的、具有深刻内涵的外来词汇，但在中国目前的教科书中所使用的“辩证唯物论”中的“辩证法”却被解释“烂”了，甚至“烂”到了面目可憎、令人厌恶的程度，以至于人们把这种“辩证法”戏称为“变戏法”。究其原因或许与按政治权威对政治现实的需要去重建和解释历史的叙事方式（即先设定结论再粘贴资料的倒果为因的叙事方式）大为相关。干巴巴的剩下的只有几项一劳永逸的“原则”，但这些“原则”既对深刻的现实困境于事无补，又对知识的增长也无甚贡献，更以严重脱离实际的意识形态话语霸权，替代了艰苦的文献梳理和细腻的推导论证，从而与学术研究的基本规范南辕北辙。以至于我们完全可以以“一种渊源于西方的严谨学理体系，如何演变成为一种东方的政治意识形态”为题，申报一项独立的研究课题了。但田先生的著作则不是这样。它并没有泛泛地叙述马克思主义在中国“必然胜利”的过程，更没有“大而有当”地去言说一个未经论证就已经给出结论的“真理声称”，而是把其研究集中到了“辩证法”这个马克思主义哲学概念之“中国化”的焦点上，按照历史发展的基本脉络，逐一对观念的内涵和变化进行梳理。最终在中西比较文化的框架下，给出自己的结论。虽然学术界可能未必完全赞同这些结论，

但它却给对“中国的马克思主义”或“马克思主义的中国化”这一论题感兴趣的人们，留下了一个值得付出精力继续讨论的路径和空间。因此，尽管将来对田先生的这部著作或许会有若干争论，但我仍然认为，这部著作已经超越了国内目前许多已有的相关著述的水准，是一部以“辩证法”这一西方观念在中国思想历史中的具体演化为案例的、在比较文化研究高度上展开的优秀作品。

当然，在翻译过程中我也常想，如果不是完全从某一脉络的哲学史角度考察，而是进入更为全面的具体思想史脉络，那么，随着有关文献的积累和考证的精致化，在“辩证法之中国版本”的研究中，就还有十分宽绰的挖掘余地 and 论述空间。

四

现在的这部译稿是我边研读边体会中的一个学习过程的结果。虽然我在不少方面对于原初的那个译文草稿持有疑义，但对于那位不知姓名的译文草稿的提供者所付出的艰苦劳动，我要郑重地表示谢意，因为阅读那份译文草稿，总体上还是颇有启发的，而且至少省去了我查阅单词和核对大量中文文献的工夫。同时我要感谢中共中央文献研究室的韩洪洪研究员，她在百忙之余，承担了本书第7章“毛泽东：中国“唯物辩证法”的形成与成熟”的初稿翻译工作。最后，我更要感谢田辰山先生。他委托我翻译这部渗透着自己多年心血的大作，不仅是他对我个人的信任，也给我提供了一个深入学习的机会。在翻译本书的过程中，我们之间的持续性讨论，特别是涉及广泛内容的哲学论辩，更使我本人受益匪浅。自然，在这本著作中所出现的翻译错误当由我个人负责，在此恳请学术同行们批评指正。

译者

2008年4月20日



图书在版编目 (CIP) 数据

中国辩证法：从《易经》到马克思主义/[美] 田辰山著；萧延中译.

北京：中国人民大学出版社，2008

(马克思主义研究译丛)

ISBN 978-7-300-09218-8

I. 中…

II. ①田…②萧…

III. 辩证法-哲学史-中国

IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 050374 号

马克思主义研究译丛

中国辩证法：从《易经》到马克思主义

[美] 田辰山 (Chenshan Tian) 著

萧延中 译

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511398 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn	
	http://www.ttrnet.com (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	河北三河市新世纪印务有限公司	
规 格	165mm×230mm 16 开本	版 次 2008 年 5 月第 1 版
印 张	12.25 插页 2	印 次 2008 年 5 月第 1 次印刷
字 数	210 000	定 价 32.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

著作权合同登记号

图字：01-2007-4554号

这是历经十余年的努力写出的书。它是一部潜心考察和深邃思索的比较哲学专著。其特殊贡献在于呈现贯通中西的壮阔视野，是历史性突破研究的杰出成果。

这部哲学著作的问世，为关于中国马克思主义的西方学术之争画上了句号。它是首创，是从比较哲学角度追溯马克思主义与中国古代哲学关系的先驱。它对未来中国比较文化和思想的研究必将带来巨大反响。它在比较政治理论、比较哲学和比较思想史领域，是一部必读之作。

马克思主义研究译丛
**CHINESE DIALECTICS:
FROM YIJING TO MARXISM**

查询图书信息，下载教学资源：
<http://www.crup.com.cn/gggl>

ISBN 978-7-300-09218-8/B • 545

ISBN 978-7-300-09218-8



9 787300 092188 >

定价：32.00元